www.bustaneketab.com

کتاب های استاد سید جلال الدین آشتیانی/۷

بوستان کتاب

نقدی بر تهافت الفلاسفة غزالی

استاد سید جلال الدین آشتیانی

آثار استاد آشتیانی/۷

نقدی بر
تهافت الفلاسفهٔ غزالی

استاد سید جلال الدّین آشتیانی

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم

فهرست نویسی پیش از انتشار : مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

آشتیانی، سیّد جلال الدین، ۱۳۰۴ـ
نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی / سیّد جلال الدین آشتیانی .ـ قم : دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸ .
۲۰۰۰۰ ریال .ـ شابک : ۴ـ۵۴۷ـ۴۲۴ـ۹۶۴ / ISBN: 964 - 424 - 547 - 4
۵۵۱ص .ـ (دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، مرکز انتشارات؛ ۶۵۳ : مسلسل انتشار؛ ۱۲۹۶ : آثار استاد آشتیانی؛ ۷ .)
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱ . غزالی، محمدبن محمد، ۴۵۰ ـ ۵۰۵ ق. تهافت الفلاسفه ـ نقد و تفسیر. ۲ . فلسفهٔ اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴ . ۳ . فلسفه و اسلام. ۴ . فلسفه ـ دفاعیه ها و ردّیه ها. الف. غزالی، محمدبن محمد، ۴۵۰ـ۵۰۵ق. تهافت الفلاسفه . ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، مرکز انتشارات. ج. عنوان د. عنوان: تهافت الفلاسفه.
۱۸۹/۱ B ۷۵۳/ غ ۴ ت ۹۰۸۲

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی

نویسنده : استاد سیّد جلال الدین آشتیانی
حروف نگاری، صفحه آرایی، نشر : مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
لیتوگرافی، چاپ، صحافی : چاپخانهٔ دفتر تبلیغات اسلامی
نوبت چاپ : اول / ۱۳۷۸
شمارگان : ۲۰۰۰
بها : ۲۰۰۰ تومان

نشانی : قم، خیابان شهدا (صفائیه) مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم،
ص پ ۹۱۷ ، تلفن : ۷ـ۷۴۲۱۵۵ ، نمابر : ۷۴۲۱۵۴، پخش: ۷۴۳۴۲۶
شبکه اینترنت : BUSTAN @APADANA.COM
شبکه شارح : BUSTAN(تلفن ۴ـ ۷۴۴۱۵۳)
Printed in the Islamic Republic of Iran

با قدردانی؛

از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته اند:

ویراستار: علی اصغر حقدار، بوذر دیلمی، احمد عابدی.

حروف نگار: خانم ملازاده، محمود هدایی، سید صادق حسینی.

صفحه آرا: احمد مؤتمنی، احمد اخلی.

نمونه خوان: عسکر سپهوند، بیژن سهرابی، محسن صادقی.

کنترل فنی صفحه آرایی: علی قابلی.

طراح جلد: حسن محمودی.

ناظر چاپ: محمد عیسی غورقانلو.

پی گیر چاپ: رضا موسوی منش.

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
حوزهٔ علمیهٔ قم

فهرست مطالب

یادآوری:

این اثر پیش از این به صورت مجموعه مقالات در مجله کیهان اندیشه چاپ شده است که پس از ویرایش و حروف نگاری جدید و بازنگری مؤلف محترم تقدیم می گردد.

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
حوزهٔ علمیّهٔ قم

مقدّمه

به مناسبت نهصدمین سال تولد ابوحامد، عارف نامدار و استاد متبحر در معارف ذوقیه و محقق در علوم نقلیه حجة الاسلام غزالی، متکلم اشعری مذهب، دانشمندان نامدار در عظمت این مرد بزرگ مطالبی نوشته و به طور اجمال آثار علمی و تألیفات جاودانی وی را معرفی کرده اند.

بدون تردید، غزالی از دانشمندان بزرگ اسلام و از جمله اشخاص نادری است که در زمان خود، آثارش مورد توجه اکابر و اعلام قرار گرفت. جان کلام آن که تا علوم و معارف اسلامی باقی است، آثار او ارزش خود را حفظ خواهد کرد و دانشمندان بیش از پیش به اهمیت آثار وی توجه خواهند نمود.

غزالی در تصوف نظری متبحر و آنچه را که پیرامون کتاب و سنت، راجع به آیات ذات و صفات و افعال نوشته، بسیار عالی و آنچه که پیرامون سلوك و طی طریق باطن و درجات و مراتب سلوك طریق الهی به رشتهٔ تحریر آورده، در کار خود توفیق حاصل کرده است.

غزالی در علم اخلاق به روش عرفان، از اساتید نامدار دوران اسلامی است. وی در عرفان نظری، متوسط و در عرفان عملی، شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری بر او برتری دارد و خواجه عالی ترین مطالب را با بیانی زیبا و مختصر تقریر کرده و کلماتش شبیه به احادیث قدسیه است.

بعد از شیخِ اکبر، ابن عربی و تلمیذ و خلیفهٔ او محقق قونوی و تلامیذ قونوی، مثل

محقق جندی و عارف محقق سعید الدین فرغانی، طالبان عرفان نظری و محققان از عرفا، به مکتب ابن عربی رو آوردند.

غزالی در عرفان نظری هرگز به مرتبهٔ این اکابر نمی رسد. بین او و دیگر محققان از عرفای قبل از ابن عربی، با ابن عربی و شارحان کلام او فاصلهٔ زیاد است؛ ابن عربی پای خود را به جایی گذاشته است که دست دیگران به آن جا نمی رسد. خواجه عبدالله با تألیف منازل السائرین، مهارت بی نظیر خود را اثبات کرد و چنان درجات و مراحل سلوك را با دقت و نظم خاص به رشتهٔ تحریر آورده است که بعد از او هر که در این مقوله کتاب نوشته است، ذره ای از ارزش این اثر بی نظیر کم نشده و بعد از گذشت قرون متوالیه، مطالب آن، چون الماس می درخشد و شرح بی مانند عارف محقق ملاعبدالرزاق کاشانی نیز به اهمیت کتاب افزوده است.

خواجه عبدالله در سال ۴۸۱هـ. ق به سرای باقی رحلت کرده و غزالی سال ۵۰۵هـ. ق دنیا را وداع گفته است. خواجه عبدالله در عرفان عملی بی مانند، و از کتاب شرح منازل، معلوم می شود که در عرفان نظری مقامی والا داشته است. نظم فکری او در تحریر منازل سلوك از یقظه تافنا در احدیت جمع، حیرت آور است.

نگارنده تصمیم دارم آثار غزالی را مرتب مطالعه و پیرامون عقاید عرفانی او مطالبی بنویسم. قهراً در مباحث مهمه، مقایسه ای بین او و افکار ارباب تحقیق از عرفا به عمل می آورم.

دوست دانشمند و استاد عالیقدر آقای دکتر خوانساری مطالبی پیرامون تهافت الفلاسفه و مقاصد الفلاسفه نوشته اند که نگارندهٔ این سطور در صدد برآمد، کتاب تهافت را تهیّه و مطالعه کنم.

حقیر نه در دوران طلبگی و نه در دوران نگارش آثار فلسفی و عرفانی، این اثر غزالی را ندیده بودم؛ ولی از این که خواجه و میر داماد و ملاعبدالرزاق لاهیجی و قبل از آنها، حکما و محققان در حکمت اشراق و اتباع مشّاء مطلقاً متعرض مطالب این کتاب نشده اند (و فقط صدر المتألهین در امور عامّهٔ اسفار در یک مورد او را مورد مؤاخذه قرار داده) در شگفت بودم.

حقیر ردّ بر تهافت غزالی اثر فیلسوف اسلام و استاد محقق در علوم نقلیه را نیز به طور جدی مطالعه نکرده و مباحث مهمهٔ آن را ندیده ام. بعد از مطالعهٔ اجمالی در مطالب کتاب تهافت

حیرت کردم و خنده‌آور آن که ناشری که ترجمهٔ فارسی این اثر منیف را معرفی کرده، نوشته است: اثر کوبندهٔ تهافت الفلاسفهٔ غزالی بر پیکر فلسفه چنان مؤثر واقع شد که به کلّی حکمت را از رواج انداخت[1]. نگارنده بدون مراجعه به ردّ حکیم دانا قاضی ابوالولید ابن رشد، مطالب این کتاب را مورد دقت قرار داده و قسمتی را که در الهیّات نوشته، نقل و پیرامون تحقیقات رشیقهٔ او بحث و این تحفهٔ نطنز را معرفی خواهیم کرد.

یکی از آثار مشهور ابوحامد، کتاب تهافت الفلاسفه است که مورد علاقهٔ هر منغمر در اوهام و خرافات است. غزالی این اثر را زمانی نوشته است که یک متکلّم اشعری مسلک و مبتلا به تمویهات و تلبیسات ابوالحسن اشعری بوده، به اضافهٔ اجتهادات ناشیانه و ناپختهٔ خود وی در مبانی اشاعره. در اوایل کتاب می فرمایند:

«برخی از علما بر مبانی حکما و فلاسفه اشکال و ایراد نموده و مطالب آنها را مورد نقد و جرح قرار داده و چون به مطالب و رموز فلسفه آشنا نبوده اند، مورد استهزا و سخریه قرار گرفتند، امّا من بنده دو سال و اندی با دقت، کلیهٔ مطالب موجود در آثار حکما را [منظورش شیخ اعظم ابونصر فارابی و شیخ الرئیس ابن سیناست] مورد مطالعه و مداقه قرار دادم و با سلاح فلسفه به جنگ فلاسفه رفتم و بعد از فهم ظواهر و بطون حکمت و فلسفه و رسیدن به بیخ و بن علم، به تزییف عقاید آنها پرداختم[2] از آن جهت متصدی جرح و ردّ فلسفه شدم که دیدم اسلام

---

۱. ناشر برای فروش این اثر چنین مطلبی نوشته است.

۲. باید توجه داشت که شیخ اعظم فارابی که در جودت و نبوغ ذاتی از نوادر بشری است، بدون استاد در این علم به مقام معلمی نرسیده است و همچنین رئیس ابن سینا که در ذکا و هوش و قوت درك تالی ندارد و صدر المتألهین در حق او گفته است: «... مع ذكائه الذي لم يعدل به ذكاء ...» بدون استاد به این مقام عظیم نرسیده است. غزالی خیال کرده است فلسفه را فهمیده است. بلی اگر نزد استاد محققی چند سال شاگردی می کرد و از لباس اشعریت و غلاف و قشر جمودت خارج می شد، به دقایق آن (فلسفه) واقف می شد.

هر که گیرد پیشه‌ای بی اُوستا — ریشخندی شد به شهر و روستا
هر که در ره بی قلاووزی رود — هر دو روزی راه صدساله شود
هر که تازد سوی کعبه بی دلیل — همچو این سرگشتگان گردد ذلیل

شیخ اعظم ابن سینا خود توجه دارد که انبیا اتباع مستعد خود را به سلوك طریق باطن دعوت کرده اند، ولی چون طی این طریق علاوه بر تعلم حکمت احتیاج به مجاهدات و ریاضات شرعیه دارد و استعداد خاصی نیز

←

در خطر است و عقاید و آرای حکما، افکار دانشمندان اسلامی را به خود جلب کرده بود؛ برای انصراف فکر آنها از افکار فلسفی که قهراً سبب اعراض طالبان علم از اصول و قواعد کتاب و سنت می گردید، قیام به وظیفهٔ شرعی خود نمودم و تمویهات و تسویلات آنان را باطل و طلاّب را متوجهٔ عقاید حقه اسلام نمودم.»

ما در مقام انتقاد از تلفیقات وی معلوم می کنیم که خود او هم از همان هاست که خود را مورد استهزا و تمسخر قرار داده و نکات دقایق حکمت و رموز و حقایق این علم را مسّ نکرده است. البته از یک اشعری متعصّب که به هیچ اصلی از اصول عقلیه معتقد نیست، بیش از این توقع نمی رود. او در مقام معارضه با فلسفه خود را نمایندهٔ اسلام می داند، ولی افکار و عقاید اشاعره ربطی به اسلام ندارد. کما این که عقاید معتزله هم ساختهٔ اوهام خود آنهاست. این دو فرقه، در عقاید، درست مقابل هم قرار دارند و به نام اسلام فتنه ها برانگیخته اند. برخی از ارباب معرفت، دوران معتزله و اشاعره را «دوران جاهلیّت ثانیه» نام نهاده اند. مسلّماً عقاید ابن سینا و فارابی در مباحث مبدأ و معاد و کیفیت صدور کثرت از وحدت و بیان عوالم غیب و شهود و مسألهٔ خلق اعمال و دیگر مباحث مهمّه به جوهر دین اسلام نزدیک تر از آرای اشاعره و معتزله است.

→ لازم دارد، در نهایت صعوبت است ولی تحصیل معرفت در معارف الهیه که از مستقلات عقلیه اند با سعی و کوشش و با تحصیل شرایط خاص، صعوبت چندان ندارد. او صریحاً اقرار می کند که ما به عوارض و لوازم اشیا علم پیدا می کنیم نه به حقایق آنها. محقق قونوی در این مقام فرموده است: «وقد ذهب الرئیس ابن سینا، أستاذ أهل النظر ومقتداهم عند عثوره علی هذا السر، أما من خلف حجاب القوة النظریة بصحة الفطرة وطریق الذوق ... انه لیس في قدرة البشر الوقوف علی حقائق الأشیاء بل غایة الإنسان أن یدرك خواص الأشیاء ولوازمها ...» (اوایل تفسیر سورهٔ توحید).

شیخ در اواخر «اشارات» به طریق اختصار و به لسان ذوق، مقامات عارفان را با قلمی سحار، چنان عالی و ماهرانه تقریر کرده و نبوغ ذاتی خود را در معرفت ظاهر ساخته است که امام فخر رازی در شرح خود بر اوایل این قسمت گفته است: «إنّ هذا الباب أجلّ ما في الکتاب، فإنه رتب فیه علوم الصوفیة ترتیباً، ماسبقه إلیه من قبله ولا لحقه من بعده ... .» ابن سینا در آخر اشارات نشان داده است که اگر مدتی قلیل اوقات خود را صرف مطالب ذوقیه می کرد، اعجاز می کرد ولی تمسک به ذوق صرف، بدون طیّ درجات سلوك و تن در دادن به عبادات و طاعات علی الدوام، تقریر اصطلاحاتی است که صاحب این ذوقیات بدون رفض رسوم و تعینات، به ملکوت وجود راه پیدا نمی کند.

جماعت شیعه به واسطهٔ متابعت از ائمهٔ أطهار و اولیای محمدیّین در ابتدای ظهور فلسفه، با فلسفه مشکلی نداشتند[۱]. حقّ اول و مبدأ وجود را منزّه و معرّا از تعیّنات امکانی دانسته، مانند اشاعره به صفات زاید بر ذات قائل نبودند. به واسطهٔ حسن متابعت از عترت، جمیع اسما و صفات را عین ذات می‌دانستند. نه به قدمای ثمانیه قائل بودند و نه مانند معتزله صفات را از ذات نفی کرده‌اند. و به عبارت واضح‌تر به نیابت ذات از صفات اعتقاد نداشتند و خلق را مستقل در افعال و ذات نمی‌دانستند و به تفویض گرایش نداشتند. ارادهٔ جزافیه در حق را نفی نمی‌کردند و ترتب مسببات بر اسباب را به جری عادت بر سبیل صدفه و جزاف نمی‌دانستند، به ترجیح بلا مرجّح که به ترجح بلامرجّح و تحقق معلول بدون علت برمی‌گردد، قائل نبودند.

در لسان اهل بیت و عترت، که حضرت مرتضی علی ـ علیه واولاده السلام ـ رأس و رئیس آنان است، عبارت معجز نظام «کمال التوحید نفي الصفات عنه» و کلام بلاغت اثر «لاجبر ولاتفویض بل امر بین الامرین» کثیر الدوران است.

اولیای محمدیین، بنابر آنچه که راویان احادیث و اخبار آنان ـ رضی الله عنهم ـ نقل کرده‌اند، حقّ اول را وجود صرف و هستی محض بدون ماهیت و بسیط الحقیقه و احدی الذات می‌دانند. بنابر روایت منقول از رئیس فرقهٔ جعفریه در کافی، حقّ تعالی بسیط الحقیقه است. راوی از حضرت سؤال می‌کند: إنه ـ تعالی ـ شيء؟ ... قال عليه السلام: **«شيء لا کالأشیاء ... وهو ـ تعالی ـ شئ بحقیقة الشیئیة»**[۲]. مراد از این کلمهٔ قدسیه که یلوح منها أنوار التحقیق الصادر من

---

۱. برخی از کوته فکران و قاصران از شیعه نوشته‌اند، خلفای عباسی، فلسفه را برای آن رواج دادند که افکار مسلمین را از تعالیم اهل بیت علیهم السلام محروم کنند!

هر که دارای انحراف فکری و مبتلا به بی‌ذوقی و فاقد قریحهٔ علمی است، برای جلب عوام و تقرّب به جهال، برخلاف واقع چیزی جعل می‌کند. نه اشاعره و معتزله قرآن را شناخته و نه قائلان به آنچه ذکر شد، کلمات اهل بیت را درك می‌کنند.

محرّك سلسلهٔ مجانین در هر دوره یک شخص قاصر و فاقد قریحهٔ درك لطایف علمی بوده است که در خیال خود، از مبانی غامضه اوهامی ساخته و با همان اوهام به نزاع برخاسته است.

۲. کتاب توحید کافي شیخنا الأقدم محمدبن یعقوب الرازي الکلیني ـ رضي الله عنه: نقل هشام بن الحکم عن الإمام الصادق عليه السلام إنه قال للزندیق حین سأله ما هو؟ قال: «هو شيء بخلاف الأشیاء، إرجع بقولي إلی إثبات معنی وإنه ـ تعالی ـ شيء بحقیقة الشیئیة ... یسمع بنفسه ویبصر بنفسه».

←

مصدر التألّه، شیئیت وجودی است و مراد از حقیقت وجود، تمام هویت ذات است که وجود صرفِ صرف است که در آن غیرجهت وجود صرف، تحقق ندارد و غیر حق ـ تعالی ـ حقیقت وجود نیست؛ بلکه وجودی است متعیّن به تعیّن امکانی که به اعتبار ارتباط با وجود حق موجود، و به حسب تعیّن معدوم است ولهذا قالوا: الوجود کله للّه والممکنات لمعات ذاته وصفاته. وفي کلامهم ﷺ: **«إنه ـ تعالى ـ عال فی دنوّه ودان فی علوّه، وإنه ـ تعالى ـ خارج عن الحدين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه»**.

غزالی به تبع اشاعره، قائل به قدمای ثمانیه است و براساس اعتقاد آنان، ناچار علم را به حسب وجود خارجی، زاید بر ذات می داند. بنابراین حق در مرتبهٔ ذات، معرا از علم است و به صور زاید بر ذات، خود را ادراك می کند؛ چون بین علم و جهل واسطه وجود ندارد؛ حق در موطن ذات، جاهل است و ذات مجرد از علم، ادراك صورت علمی زاید بر ذات را فاقد است، ناچار به طریق اشاعره حقایق خارجی را نیز شهود نمی نماید و بنابر قبول این معنی محال، حق ـ تعالی ـ اشیا را به صور زاید بر ذات ادراك می کند و به نظر دقیق، موجود فاقد علم در مقام

←

در حقیقت معنای «انه شيء بحقيقة الشيئية» آن است که حق ـ تعالی ـ به حسب نحوهٔ وجود، بسیط از جمیع جهات است، علم و قدرت و دیگر صفات کمالیه، نحوهٔ وجود حق و عین ذات اوست. چون احدی الذات است، در آن کثرت مطلقاً وجود ندارد، چه آن که صرف حقیقت وجود، صرف علم و قدرت و دیگر صفات کمالیه است.

فی کلامه ﷺ إشارة إلى قوله ـ تعالى ـ: **«قل هو اللّه احد»**، چون همهٔ کمالات وجودیه را به نحو اعلا و اتم واجد است، ثانی در دارِ وجود وجود ندارد، و این که یکی از شارحان اصول کافی گفته است: به حسب ادلهٔ عقلیه، دلیل بر وجود صانع وجود دارد، ولی در این که این صانع واحد است یا غیر واحد، باید به دلیل نقلی تمسک کرد؛ به مَغْزای این کلام صادر از خاتم ولایت کلیهٔ محمدیه توجه نداشته؛ چه آن که فرمودهٔ آن حضرت ﷺ: «إنه شيء بحقيقة الشيئية»، برهان ساطعی است بر آن که مبدأ وجود باید عین حقیقت وجود باشد و صرف حقیقت، مطلقاً قبول تعدّد و تکثر نمی کند. وفي کلامه إشارة واضحة على حقيقة قول من قال: بسيط الحقيقة كل الأشياء، أي كمالاً وقدرة وعلماً ووجوداً، موافقاً لقوله ـ تعالى ـ: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»؛ کل أوّل، اول بتجلیه ـ تعالى ـ باسمه الأول وكلّ باطن في الوجود، مظهر اسمه الباطن، وكل عالم مظهر اسمه العليم. درك کلام خاتمان ولایت محمدیه احتیاج به احاطه به مبانی حکمیه و عرفانیه دارد و آنچه را قاصران از این روایات فهمیده اند در حدود فهم عرب زبان معوج است.

از کمان سست تیر انداختن   کار هر بافنده و حلاج نیست

ذات به هیچ چیز نمی تواند علم داشته باشد. چنین شخصی به شیخ الرئیس اشکال می کند که چون او تصریح کرده است که حق ـ تعالی ـ بر جزییات بر وجه کلی علم دارد، پس نفی علم از حق تعالی به جزییات کرده است و صریحاً او را تکفیر می کند!

در حالتی که شیخ قائل است حق ـ تعالی ـ، ذات خود را به علم شهودی تفصیلی ادراک می کند و ملاك علم حق به اشیا را به صور مرتسمه می داند؛ چون حق قبل از ظهور کثرت باید به تفصیل به اعیان خارجیه عالم باشد؛ چه آن که وجود صور علمیه به اشیاء خارجیه در ذات، مستلزم ترکیب در ذات است، ناچار علم فعلی او که مبدأ ظهور موجودات است (و نظام خارجی مطابق نظام ربانی است) برنامج وجود و صور علمی حق به نحو تفصیل و کثرت، منبعث از ذات است و حق به عین علم بالذات، صور اشیا را قبل از وجود خارجی به تفصیل مشاهده می کند و علم او به جزییات بر سبیل کلی و ثبات است وگرنه لازم آید از تغیّر جزییات تغیّر در علم حق. و تصریح کرده است: «لایعزب عن علمه مثقال ذرة ...»، منافات بین ثبات علم و تغیّر معلوم و ثبات و دوام فیض و حدوث و تغیّر مستفیض وجود ندارد.

به عبارت واضح تر به حسب «کم» در علم باری، بین ارباب تحقیق اختلاف نیست و اختلاف در کیفیت علم است و در این باب اقوال مختلف است با التزام به این که «لایعزب عن علمه مثقال ذرة ...».

شخصی که به پیروی از شیخ اشعری، مطلقاً علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و دیگر صفات کمالیه را از ذات سلب می کند و اگر بتواند علم حق به اشیا را در مرتبهٔ متأخرهٔ از ذات تصور نماید، باید ملاك علم را صور قائم به ذات و حالّ در ذات بداند. کسی که علم و دیگر صفات کمالیه را از ذات نفی می کند و زاید بر ذات می داند و علم حق به ذات خود را نیز به صورت و مثال در ذات می داند، محققان مشاییه را تکفیر می کند که علم حق به جزییات را منکرند ولایستحیی من التقول علی المتألهین ولایعلم مایقول ولایلتزم بمفاسد قوله وهو في حجاب العُجب. بنابر زیادت اراده و قدرت و علم و قول و سمع و بصر بر ذات، ذات بهجت انبساط حق، در مرتبهٔ ذات، فاقد صفات کمالیه است و ظهور ارادهٔ زاید بر ذات، فرع بر مسبوقیت آن به اراده و قدرت و علم و سمع و بصر است.

سلب حیات و علم و قدرت و ... ملازم است با فقدان ذات از صفات کمالیه و ترکیب ذات

از جهات وجدان و فقدان و عدم اتصاف او به وجوب ذاتی؛ چه آن که واجب الوجود بالذات باید واجب از جمیع جهات و حیثیات باشد و قائل به این قول اگر به توالی فاسدهٔ قول خود واقف باشد، زندیق است:

با چنین کفری ز کفر ما کجا داری خبر

غزّالی در تهافت، به شیخ الرئیس و معلم ثانی می تازد که شما صفات کمالیه و امهات اسمای الهیّه را از حق نفی کرده اید و مانند معتزله، «خصم الدّ أشاعره»، قائل به صفات نیستید. او از صفت، فقط صفت زاید بر ذات را فهمیده است؛ علم خداوند را قیاس به علم خود کرده، نزد او چیزی که زائد بر ذات نباشد، صفت نیست. از غایت جهل و انغمار در اوهام نفهمیده است که ذات حق ـ عزّ شأنه ـ ینبوع جمیع صفات کمالیه است و صفات لازم اصل وجود، در عین وجود، با عین ذات متحدند و حق همان طوری که صرف وجود و وجود صرف است، صرف علم و صرف قدرت و صرف اختیار و صرف اراده و صرف حیات است، لذا معلّم ثانی می فرماید: «علم کلّه، قدرة کلّه و وجود کلّه واختیار کلّه ... .» و شؤون وجودیه در مظاهر خلقیه نیز متحدند و در عالم اجسام، برخی از صفات زاید بر ذاتند واشتبهٔ علیه الواجب بالممکن والحق بالخلق ولایعلم أنه مستقرّ علی عرش الزندقة والکفر.

خیال کرده است تغایر مفهومی علم و قدرت و اراده و دیگر صفات کمالیه، ملازم با تغایر و تباین آنها به حسب مصداق است والمغالط لایعرف الفرق بین المفهوم والمصداق، و به هیچ اصلی از اصول عقلی قائل نیست و به مفاسد قول خود واقف نمی باشد. «آتش افروز به خاری نخرد بستان را».

صاحب تهافت از این که شیخ و اتراب و اتباع او، ماهیت را از حق ـ تعالی ـ سلب می کنند، در تله حیرت افتاده است و از توالی فاسدهٔ آن اطلاع ندارد، شیخ وقتی می گوید: «حق ماهیت ندارد» چون خود به صفات زاید بر ذات قائل است، هضم مطلب برای او دشوار است و نمی فهمد که وجود اگر در مقام ذات اخذ نشود، لازم آید که عارض و زاید بر ذات باشد و لازم آن، معلول بودن وجود واجب است، چه آن که عرضی معلل است، وعلت آن اگر ذات باشد، باید وجوداً بر معلول مقدم باشد که لازمهٔ آن دور یا تسلسل ویا ملازم تأثیر غیر واجب در واجب است الی آخر ما ذکروه فی موضعه. ودر این مسألهٔ مسلم نیز به رئیس می تازد.

معتزله- که غزالی حکما را در این مسأله شریک آنها قرار داده است- از باب آن که صفت باید حالّ در موصوف باشد وحق، محل کثرت واقع نمی شود و صفات زائد بر ذات، ملازم نفی صفات از ذات است، به نیابت قائل شده و می گویند حق صفتی به اسم علم و قدرت و اراده و ... ، ندارد ولی ذات، عمل علم و قدرت و دیگر صفات کمالیه را انجام می دهد. این مسلک چه ارتباطی با مرام حکما دارد؟

از قیاسش خنده آمد خلق را　　　او چو خود پنداشت صاحب دلق را

غزالی، شیخ الرئیس را از باب آن که قائل است به این که حق بر جزییات بر سبیل کلی و ثبات و دوام علم دارد، تکفیر می کند، ولی علم حق به ذات خود را انکار کرده و ملاك انکشاف ذات را برای ذات، به صورت زاید بر ذات قائل است؛ به این معنی که ذات، فاقد ادراك است علی الاطلاق. چنین ذاتی اگر ملاك انکشاف در آن نباشد، باید جوهر غاسق و ظلام مادی باشد. در این صورت، صورت متأخر ذات منشأ انکشاف ذات است و علم حق به ذات، علم حصولی خواهدبود. بر فرض قبول چنین محالی، قهراً علم او به اشیا نیز به صورت ادراکی خواهدبود و هر صورت ادراکی حالّ در ذات مجرد، علم کلی است و او از تصور این که صور کلیه به چه نحو مبدأ انکشاف جزییات متغیره هستند، متحیر است و نمی فهمد که علم حکمی دارد و معلوم حکمی دیگر.

بنابراین خود او باید علم حق به جزییات را نفی کند و شیخ در بیان این مشکل و توجیه آن عاجز نیست. ناچار صاحب تهافت، لفظاً قائل به علم حق به ذات و معالیل مترتب بر ذات است و معناً منکر است. غزالی از باب آن که شیخ و دیگر محققان، قائل به ازلیت موجودات واقع در صقع ملکوت هستند، روی اصول اشاعره آنها را تکفیر کرده است، اما از طرفی خود قائل به قدمای ثمانیه شده است. صفات متأخر از ذات معلول مستند به ذاتند، ناچار واجب بالذات نیستند؛ لابد حادث به حدوث ذاتی هستند و قدیم و ازلی الوجود؛ چه هر موجود واقع در عالم فوق زمان و مکان، قدیم و ازلی است تا چه رسد به آن که -العیاذ بالله- حالّ در ذات باشد و در صقع ربوبی قرار داشته باشد.

ما در بیان نقل کلام او در این مورد بیان خواهیم کرد که به حسب ادلهٔ شرعی، دلیلی بر انفکاك صنع از صانع نداریم. بلکه دلایل عقلی و نقلی بر ثبات و دوام و ازلیت فیض از فیاض و

جواد مطلق موجود است و انکار آن کفری صریح و زندقهٔ فضیح است و انکار وجوب ذات، و انکار این مهم که حق در ایجاد باید دارای حالت منتظره باشد. مأثوراتی نظیر «کان الله ولا شيء معه» چون زمان از فعل حق انسلاخ دارد: «ولیس عند ربك صباح ولامساء» از باب آن که حق در قطعه ای از زمان قرار ندارد، لفظ «کان» دلالت بر حدوث فیض ندارد. اهل تحقیق گفته اند: «الآن کما کان» هیچ موجود امکانی در صقع ربوبی جا ندارد، و اشاعره با این قبیل از روایات نادر، به حدوث زمانی عالَم قائلند و منکر آن را کافر می دانند.

آنچه مسلم است حدوث عالم است. این حدوث آیا زمانی، یا ذاتی و یا دهری است. دلیل خاصی بر هیچ یک از این اقسام در شرع وارد نشده است، بلکه دلیل قطعی بر عدم جواز انفکاك صنع از صانع وجود دارد. «**قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُاللّه مَغْلُولَةٌ**»[1]، چون یهود به شرحی که در کتب منقول است قائل به انفکاك فیض از فیاض مطلقند. لذا در ذیل آمده است: «**غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ولُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**»[2]. سیاق آیه دلالت بر دوام و ثبات و ازلیت فیض می کند و منافات بین قدم فیض و حدوث مستفیض وجود ندارد. وفي التنزيل: «**بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**»[3] وهو يتجلى دائماً بصفاته الجمالية والجلالية على ما في الآية من الإشارة إلى ما ذكرناه والتصريح إلى ما حققناه وفي مأثورات أئمتنا ﷺ تصریحات و اشارات لطیفة على قدم الفيض وأنه ـ تعالى ـ دائم الفيض على البريّة.

وفي الأدعية المتعلّقة بالأسحار المأثورة عن مصدر تألّه خاتم الولاية المحمّدي ﷺ: «اللّهم إني اسئلك من منّك بأقدمه وكل منّك قديم». این کلام صادر از صاحب مقام «أو أدنی»، بهترین شاهد است بر صحت قول ائمهٔ حکمت و معرفت و اصحاب قلوب از ارباب عرفان، در قدم فیض. «فالحقّ منّ على الموجودات بافاضة الوجود عليها»، هر موجودی که به صقع ربوبی اقرب است در مقام اخذ فیض، اقدم بر مادون خود است. أقدم المنّ والامتنان، تجلی حق است به اسمای ذاتیّه در مقام واحدیت به صور اعیان، ثمّ تجليه الفعلي بصوره المشيّة في مظاهر الأكوان.

فیض وجود بعد از مرور در مراتب جبروت و ملکوت به عالم مادّه می رسد و تجلیات

---

۱ و ۲. مائده (۵) آیهٔ ۶۴.

۳. ق (۵۰) آیهٔ ۱۵.

متوالیهٔ حق دایماً مواد را که نقطهٔ فیض حقند به حرکت انعطافی سوق می دهد به سوی امتداد جسمانی و آن را متحول به عالم طبع عنصری کرده و این فیض واحد بعد از مرور از عالم معدنی وارد عالم نباتی و از عالم نبات وارد عالم حیوانی شده و بعد از استیفای مراتب حیوانی وارد عالم انسانی می شود. شاید یکی از تأویلات **«ارضین سبع»** در مقابل **«سماوات سبع»** این باشد که ذکر شد. و حیوان یعنی انسان بالغ در مقام نفس و عقل و قلب و روح و سرّ و خفی و اخفی، منشأ تعین سماوات سبع است.

غزالی و اتراب و اذناب او از اشاعره چون ملاك احتیاج ممکن به حق را حدوث می دانند نه امکان، موجودات واقع در صقع جبروت و ملکوت را ـ که مجرد از ماده اند ـ منکرند. و این که حکما و محققان از متکلمان شیعه مانند حجة الفرقة الناجية علامه حلی فرموده اند: ملاك احتیاج معلول به علت، امکان است نه حدوث، قهراً موجودات منقسم می شوند به مبدعات و مجردات و زمانیات و مادیات و فیض وجود از مراتب عقول عبور کرده، بعد از طی درجات عقلی و مثالی به عالم ماده می رسد. و ملائکهٔ مُهیّمه و ملائکهٔ واسطه در ترقیم نقوش امکانیه به صرف امکان ذاتی موجود می شوند، لذا ازلی و غیرزمانی اند.

یکی از مباحث صاحب تهافت، بحث در انعدام اعیان خارجیه است هنگام ظهور قیامت و تجلی حق در اعیان به اسم قهار. ایشان از فنای اشیا در قیام قیامت، تبدیل حقایق وجودیه، از جمله نفوس مجرده و ملائکه ـ که از باب عدم تقید به ماده، منشأ فساد، زوال و انعدام در آنها راه ندارد ـ تبدیل وجودات به عدم صریح را فهمیده است و صریحاً اعادهٔ معدوم را به تمام هویت، جایز دانسته و از اشکالات عدیدهٔ وارد بر این عقیدهٔ سست بنیان غفلت کرده است. همهٔ اموری را که از این قبیل بوده و محالند، حواله به قدرت حق داده است که حق به قدرت باهرهٔ خود اشیا را تبدیل به عدم محض کرده و آن را به قدرت خود دوباره ایجاد می کند. او نفهمیده است که قدرت مطلقهٔ حق، مصحح مقدوریت محالات نمی شود.

از آن جا که قدرت حق عین ذات اوست، قدرت مطلقه است؛ بحث در متعلق قدرت است که مسلماً به محال تعلق نمی گیرد و مصحح مقدوریت و وقوع مقدور تحت سیطرهٔ سلطان قدرت، امکان است و شیء تا ممکن نباشد، متعلق قدرت نمی شود، لذا ارباب معرفت از جمله شیخ تصریح کرده اند: امکان، مصحح مقدوریت است نه قادریت، چه آن که قدرت مطلقهٔ

حق، حدّ یقف ندارد و بحث در جانب مقدور است. مسألهٔ امتناع اعادهٔ معدوم بعینه از بدیهیات است، کما ذکره الفخر الرازي.

در بحث تجرد نفس نیز غفلت کرده است. شیخ از تجرد تام صور عقلیه و معانی صرفه ـ که قابل اشارهٔ حسیه نمی‌باشند و از ذوات الاوضاع نیستند و در جهتی از جهات عالم ماده قرار ندارند ـ استدلال به تجرد نفس و بقای آن بعد از فنای بدن کرده‌اند و گفته‌اند: اگر نفس ناطقه در صمیم ذات، مجرد و دارای صریح ذات نباشد، مدرك صورت مجرده نمی‌شود و جسم چون دارای ماده و مقدار است، فاقد صریح ذات است. صاحب تهافت می‌گوید: چه اشکال دارد که صور عقلیه به جزء لایتجزی قائم باشند؛ اولاً جزء لایتجزی به واسطه ریزی، با چشم غیرمسلح قابل اشارهٔ حسیه نمی‌باشد، ولی قابل انقسام به حسب وهم ـ نه فکر ـ هستند. ثانیاً صور مجرده بنابر تجرد تام از ماده در صقع عالم عقل قرار دارند.

از این قبیل تمویهات و تسویلات زیاد در تهافت موجود است. نگارنده در مباحث بعد آنچه را که در تهافت ذکر کرده است نقل، و با کمال انصاف به نقد و جرح آن می‌پردازم. نگارنده از آن اشخاصی نیستم که معتقد بودند یا هستند که آنچه متألهین از حکما و اکابر از عرفا گفته‌اند، باید بدون چون و چرا قبول کرد، که بشر غیرمعصوم، منشأ اشتباه و لغزش فکری است؛ کیست که به بیخ علم رسیده باشد؟ تعصب از خامی است. همین تعصب و جمود فکری لازم اشعریت، غزالی را وادار به تحریر این کتاب کرده است، ولی باید اهل فضل بدانند که او مدعی است که حافظ حدود اسلام است، حال آن که بین اصول و قواعد اسلامی و اشعریت و اعتزال فاصلهٔ زیاد است. همین مبانی حکما در الهیات، به تدریج باعث قلع و قمع ریشهٔ افکار اشاعره و معتزله شد. اگر چه از برخی دانشمندان عرب زبان آثاری دیده می‌شود که هنوز هم رنگ اشعریت و احیاناً اعتزال به نحو ضعیف در این آثار وجود دارد و بعضی از علمای شیعه نیز که القاب دهان پرکن دارند، در خلق اعمال جزو قدریه‌اند.

جناب آقای دکتر خوانساری، دوست دانشمند عزیز این حقیر و استاد دانشگاه تهران تعجب دارند که چرا خواجهٔ طوسی ـ رضی الله عنه ـ و دیگر اکابر فن متعرض افکار فخر رازی و اشکالات او بر ابن سینا شده‌اند و راجع به غزالی سکوت اختیار کرده‌اند. جواب این کلام از مراجعه به تهافت معلوم می‌شود.

ایشان چرا تهافت را به دقت مطالعه نکرده اند، فخر رازی اشعری در مقابل غزالی، در تهافت ـ چون ما فعلاً سر و کار با تهافت داریم ـ عالم معقول و آدم قابل تحملی است. فخر رازی برخی از نکات مهم را می فهمد، ولی دارای ذهن لیز صابون خورده است که فاقد قدرت تنظیم افکار فلسفی روی اصول و قواعد استوار عقلی است، ولی غزالی از بن و بیخ نمی فهمد. آقای دکتر خوانساری از فیلسوف بارع، استاد علوم اسلامی، قاضی ابوالولید بن رشد، ناراحت شده اند که چرا از غزالی تعبیر به هذا الرجل والرجل و ... کرده است. این غزالی است که قبل از ابن رشد عفت در بیان و تحریر ندارد و با عباراتی توهین آمیز از اکابر فن فلسفه، مانند شیخ فارابی و شیخ الرئیس ابن سینا اسم می برد و آنان را در عداد کفار قرار داده است و در احیاء العلوم نیز با تعبیرات زشت از آنها اسم می برد و در برابر کسی که احترام از اعلام فن نمی نماید و آنها را اهل ضلالت و اوهام و تمویهات می داند ـ و حال آن که خود با اوهام ساختهٔ فکر خود در جدال است نه با مبانی حکما، و کارش هتّاکی است ـ باید او را مورد سرزنش قرار داد.

او در تهافت، در مقام ایراد بر شیخ که گفته است: اگر نفس در نشأت دنیا به بدن مادی تعلق بگیرد، تناسخ است، او را تکفیر کرده است. دیگر اکابر از اهل تحقیق تصریح کرده اند که عود روح به بدن در دنیا تناسخ و در آخرت معاد است. آخرت در طول دنیا و در باطن حجب سماوات و ارض قرار دارد و نشأتی اکمل از نشأت دنیاست، لذا نعم آن پایان ناپذیر و عذاب آن نیز دایمی است (بنابر مقالهٔ ظاهریون) و اجسام و ابدان اخرویه دارای حیات ذاتی هستند. ملاك بطلان تناسخ آن است که نفس بعد از تکامل ـ چه در صراط مستقیم انسانی و چه در صراط حیوانی و بهیمی ـ بعد از تجرد از ماده و نیل به غایت وجودی خود، از فعلیت به قوه تجافی و تنزل نمی کند.

غزالی می گوید: درست است که تناسخ باطل است، ولی این قسم آن را شرع تجویز کرده است! مگر امکان دارد شرع امر محال را تجویز کند؟ احکام عقلیه، قبول تخصیص نمی کنند.

چنان قرص و پابرجا، با آن افکار سراپا اوهام، خود را موظف به حفظ دین می داند، ولی خود صریحاً بنابر اصول اشعری، کثیری از مبانی مسلّم در عقاید را منکر است.

مضحک تر آن که دست پروردهٔ جباران و قداران عباسی و معتقد به خلافت الهی خصم و دشمن الدّین، دلش به حال دین از صاحب شریعت بیشتر می سوزد و قد صدق ﷺ حیث قال: «بدء الإسلام غریباً وسیعود غریباً».

جناب آقای خوانساری فرموده اند: حکمای پیشین، شیفتگی خود را به فلسفه بدان جا می رساندند که اگر بین فلسفه و دین تعارضی پیش می آمد، دین را تابع فلسفه می کردند.

اولاً باید همه بدانند که بین حقیقت و واقع دین و عقل، تعارض وجود ندارد و حکمای اسلامی حضرت ختمی مرتبت را خاتم انبیا می دانند و حتی سهو را هم بر او جایر نمی دانند. آنها تابع مطلق و بی چون و چرای دین هستند و بحث در استنباط مطالب از کتاب و سنّت است. ظواهر کتاب و سنت در عقاید حجت نیست، چون ظاهر مفید قطع نیست، اجماع نیز مفید ظن است و اهل بینش در باب حجیت ظن در فروع، در آن بحث کرده اند.

حجت واقعی، نصوص کتاب مبین و متواترات از نصوص اخبار است که مفید قطع هستند و بر همه واضح است که نصوص متواتره در بین روایات نادر است و حدیث ثقلین یکی از این نوادر است.[1]

شیخ اعظم انصاری و دیگر محققان از فقها و اصولیین ـ نه متکلمان از اشاعره و معتزله، که ظواهر کتاب و نیز سنت را اگر چه متواتر نباشد، حجت می دانند؛ چون پایهٔ علم کلام مبتنی بر اخذ مشهورات و غیرمسلمیات در اصول است ـ تصریح کرده اند که اگر ظاهر روایت یا آیه مخالف عقل باشد، باید آن را تأویل کرد و مسألهٔ تأویل از اصول مسلمه در عقاید است.

---

۱. علمای عامه به هشتاد طریق، و خاصه به چهل طریق، از حضرت رسول نقل کرده اند که: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب اللّه وعترتي ... .» احادیث ثقلین تواتر دارد. مسألهٔ خلافت بعد از غروب شمس نبوّت به امان خدا سپرده نشده است که زعم الغزالي وأترابه وأذنابه این چنین است. این جماعت معتقدند که نه کسی از پیغمبر سؤال کرده که تکلیف امت بعد از شما چیست و نه پیغمبر متعرض این مهم شده است.

در روایات ثقلین وارد شده است: «... انی تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ...». لذا شیخ عارف بارع محقق شارح فصوص، ملاعبدالرزاق کاشانی فرموده است: بنابر مضمون این روایات مسلّمه، باید طیّ دهور و اعصار یکی از افراد عترت بر سبیل تجدّد افراد و امثال به عنوان خاتم ولایت محمدیه باقی باشد، چون بقای قرآن ملازم است با بقای عترت. لذا نبوت، جهت خلقی است و دولت اسم حاکمه بر آن تمام می شود، ولی حقیقت و باطن نبوت که ولایت باشد دایمی است.

اشاعره بـه آیات ظاهرهٔ در جبر، استدلال به حقیقت قول بـه جبر کرده‌اند و آیـات ظاهرهٔ در تـأثیر عبد و ارادهٔ او در فعل را تـأویـل کرده‌انـد و معـتزله نـیز بـه آیـات مناسب با مـشرب خـود تمسک جسته و آیات دیگر را تـأویل کرده و هـر دو یکدیگـر را تحمیق و گاهی تـکفیر کـرده‌اند و هر دو فرقه، ضال و گمراه و مظهر عزازیلند و غزالی در تهافت یکی از آنهاست.

نـزد عـقـل جـبـر از قَدَر رسـواتـر اسـت   زان که جبری حسّ خـود را منکر است

بنده در مـقام نقل کـلمات تهـافت، اثبات خـواهم کرد که مـسلک حکـمای اشراق و مشـاء به کتاب و سنت بسیار نزدیک‌تر از افکار اشاعره و معـتزله است. عجب آن که قائلان به تجسیم نیز به قرآن تمسک کرده‌انـد و گفته‌اند: «إنه ـ تعالی ـ جسم لاکالاجسام» و همین اشاعره می گویند: خدا را با همین چشم سر می شود دید و بـه آیات استدلال کرده‌اند و مناسبت بین مُدرِك و مُدرَك، بلکه مطلقاً سنخیت را انکار کرده‌اند.

آقای دکتر خوانساری بـاید بدانند که ملا صدرا از آن افراد با انصافی است که به ندرت در بین متفکران ظاهـر شده‌اند و این کـه از غزالی تـعبیر کـرده به: «وبعض مـن تصدی لخصومة أهل الحق بالمعارضة والجـدال، والتشبه بأهـل الحال بمجـرد القيـل والقال كـمن تصـدى لمقاتلـة الأبطـال ومقاتـلة الـرجال بمـجـرد حـمل الأثـقـال وآلات الـقـتـال ... »، گـزاف نفـرمـوده است و خـیـلـی هم مـجـامـلـه کرده‌است، برای آن کـه غزالی بدون حمل اثـقال و آلات قتال، به جنگ ابطال رفته‌است، مـانند موشی که به جنگ شیر می رود. کلیهٔ اشکـالات او در الهیات بی مورد است و کسی که از تصویر نحوهٔ اتحاد صـفات با ذات با حفظ وحـدت ذات و با تغایر مفـهومی صفات با ذات عـاجز است، محکوم به بی حرفی است.

وكـم مـن عـائـب قـولا صـحـيـحـا   وآفـتـه مـن الـفـهـم الـسـقـيـم

نگـارنده به تـعصب خشـک و بارد در عقـاید اعتقاد ندارم، بـا آن که به اصول و قـواعد تشیع ایمـان راسخ دارم، می توانم بـا اهل ایمـان از برادران سنت و جـماعت زنـدگی کنم، بـدون آن که منشـأ اظهار خصـومت و درگیری اعتقادی شوم. بـا مؤمنان سـایر مذاهب تـوحیدی نیز می توان زندگی کرد؛ چه آن که آنها نیز اگر مطابق مبانی دینی خود عمل کنند، اهل نجاتند و اصولاً قائل و مؤمن به توحید، مخلد در عذاب نیست.

غزالی بعد از ورود در وادی عرفان نیز از غلاف و قشر تعصب خارج نگردیده‌است

و به فرموده مغفورله خطیب دانشمند بی‌بدیل استاد حسینعلی راشد[۱]، غزالی از آن سنی‌های خشک ابرداز یخ است. با این که از طرق عامه و خاصه نقل شده است که حضرت ختمی مرتبت فرموده‌اند: «اول ما خلق اللّه نوري» و نیز از آن حضرت منقول است: «اول ما خلق اللّه روحي»، در اوایل کتاب «جواهر القرآن» گفته است: «إن اللّه يتجلى للناس عامة ولأبي بكر خاصة».

«اول ما خلق اللّه العقل» و «اول ما خلق اللّه القلم» نیز اشارت به مقام روحانیت و نبوت ازلیهٔ اوست.

غزالی در مقابل روایات کثیرهٔ منقولهٔ از طرق عامه در کینونت نوری عترت و اتحاد آنان در نشآت سابقهٔ وجود با حقیقت ختمی مقام مثل «انا وعلی من نور واحد» و «انا وعلی من شجرة واحدة» چنین مطلبی را اظهار کرده است.

بر سبیل اختصار علت پیدایش فرقهٔ معتزله و اشعریه را تقریر کرده، بعد می‌پردازیم به نقل ایرادات صاحب تهافت بر مبانی حکمای مشاییه در دوران اسلامی.

قبل از مبادرت به علت یا علل گرایش اهل کلام به مشرب اعتزال و مسلک معتزله، از ذکر این نکته نباید غفلت کرد که شاید برخی بگویند غزالی بعد از گرایش به عرفان و تصوف، خود ناچار از کثیری از مبانی اشاعره اعراض کرد، ولی باید توجه داشت که ایشان باید با کمال صراحت متذکر می‌شد که تهافت را من در دوران جاهلیت نوشته‌ام و به آن اصول، دیگر اعتقاد ندارم و آن را در عداد کتب ضلال قرار می‌داد.

غزالی در مسألهٔ معاد جسمانی، شیخ را تکفیر کرده است، ولی خود بعد از آن که مستبصر شد نه در معاد بلکه در کثیری از مبانی مذهبی، به روش فلاسفه گرایش پیدا کرد و در همین معاد، مبنای شیخ را با توضیح و تقریر در رسالهٔ «المضنون بها علی غیر اهلها» اختیار کرده و

---

۱. مرحوم استاد دانا راشد ـ اعلی الله مقامه ـ مردی به غایت نیک نفس و سلیم الجنبه و صریح اللهجه و قوی الایمان و مستقل الفکر، از تجملات گریزان و به حقّ خود قانع و بسیار علم‌دوست بود. حقوق زیادی از او بر ذمّهٔ حقیر است. نجابت ذاتی و وقار فطری را با فضایل معنوی و کسبی توأم کرده بود. از حافظهٔ قوی و فهم سرشار برخوردار بود و در انتخاب مطالب و دروسی که در رادیوی تهران بر سبیل خطابه ایراد می‌کرد، از سلیقه و ذوق خاص برخوردار بود، سخنانش بسیار محکم و منظم و جالب بود و از سخنان او مسلمانان همسایهٔ ایران (افغان و تاجیکستان و برخی دیگر از فارسی زبانان) استفاده می‌کردند. اللهم اغفرلنا ولمن وجب حقه علینا.

تصریح کرده است که اجزای بدن در زمان تعلق نفس نیز دایماً مورد تغیر و تبدل واقع می شوند و بقای اجزای اصلیه را بعید دانسته بلکه انکار کرده است، ولی برای آن که مورد تکفیر قرار نگیرد، گفته است حقیقت انسانی وابسته به نفس است و هنگام قیامت، نفس به بدنی مرکب از اجزای ارضیه تعلق می گیرد. اهل فن می دانند که اجزا بر فرض تبدیل به صور مادیه باقی نمی ماند و تعلق نفس به بدنی غیر از بدن متعلق نفس در دنیا، انکار حشر به معنای عود نفس و تعلق به بدن موجود فی القبور، انکار حشر است.

علاوه بر این اهل تحقیق، عود روح به بدن مادی را در دنیا تناسخ و تعلق به همین بدن را در آخرت حشر می دانند. تعلق روح به بدن مادی در آخرت، متفرع است بر عبور بدن از حجب سماوات و ارض به آخرت که در طول دنیا واقع است نه در عرض دنیا.

قول به این که آخرت در همین نشأت دنیا و در قطعه ای از قطعات زمان واقع می شود، عقلاً و شرعاً غیرجایز و محال است. اضافهٔ نفس به بدن، همان نحوهٔ وجود نفس ناطقه است، لذا قطع اضافهٔ نفس به بدن در دنیا و آخرت محال است، ولی بدن اعم است از بدن دنیوی و بدن و جسم اخروی.

ارباب تحقیق از حکمای اسلامی و محققان و علمای غرب که بین افکار ابن سینا و معلم صناعت، ارسطو مقایسه به عمل آورده اند، اقرار کرده اند که ابن سینا خود دارای استقلال فکری حیرت آور است.

ارسطو اگر با حضور سالیان متمادی به درس افلاطون به مقامی والا رسید، رئیس ابن سینا یگانه نابغه ای است که فکر جوّال او به معلم میدان بحث نداده و به هر علمی که رو می آورده، بعد از مدتی قلیل او خود به مطالب علمی عمیق تری دست می یافته است.

به همین جهت می توان گفت ذکا و فهم جوّال و روح بزرگ بی بدیل شیخ در حدی قرار داشت که اساتید به نامی مثل ارسطو و افلاطون اگر در عصر او بودند، قادر نبودند بیش از دو یا سه سال عهده دار تعلیم شیخ شوند.

تألیف اثر عظیمی مثل الهیّات شفا و طبیعیات آن ـ جز کتاب حیوان و نبات ـ در مدت بیست و پنج روز بدون در دست داشتن کتابی در این فن، در دوران حکمت و معرفت، فقط از عهدهٔ شیخ برمی آمده است و لاغیر. با این ملاحظات، دانشمند معاصر مصری که بر شفا

مقدمه ای نوشته، گفته است: فقط شیخ را فیلسوف اسلام به نحو اطلاق می توان معرفی نمود. اوست که بسیار شباهت به نفوس مستکفی بالذات دارد.

لذا استاد نامدار و وحید عصر ما در علوم نقلیه و عقلیه و مآرب ذوقیه، امام عارف، حضرت آیة الله العظمی آقای خمینی تصریح فرموده اند: ایرادات مختلفی به شیخ در حکمت الهیه وارد است، ولی با این حال در بین ارباب نظر و تحقیق «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ». [۱]

شیخ با آن فکر جوّال خود در مقام تفسیر چند سورهٔ کوچک از سور قرآنیه، چنان حالت خضوع و بندگی و سرسپردگی به خود می گیرد که آدمی را به حیرت وا می دارد و آن چنان اظهار عجز و کوچکی در مقام تفسیر این سور از خود نشان می دهد و سر تسلیم فرود می آورد که حدّی برای آن متصوّر نمی باشد. با این که معروف است که شیخ اسماعیلی مذهب است، لون این مسلک در آثارش دیده نمی شود. او از سر آمد اولیا و سرور مردان امیرمؤمنان مرتضی علی ـ علیه و علی أولاده السلام ـ به «فلك المعرفة وخزينة العقل ومركز دائرة الحكمة علي ابن أبي طالب الذي كان بين الصحابة كالمعقول بين المحسوس» تعبیر می کند. [۲]

دورهٔ نضج حکمت متعالیه، دوران صدر الحکماء صاحب اسفار و اتباع مکتب او می باشد، لذا خاتم الحکماء والعرفا، امام خمینی تصریح کرده اند که، حکمت متعالیهٔ ملاصدرا و افکار تلامیذ و پیروان او را، حکمت یونانی دانستن ناشی از جهل محض است. ایشان نیز بارها می فرمودند: حکمت و فلسفهٔ یونان نیز در مقام خود بسیار باید با اهمیّت تلقی شود.

نگارنده بعد از بررسی کامل پیرامون افکار مشاییه و اشراقیه و آثار حکمای دوران صفویه و زندیه و قاجاریه و ... به این مهم پی بردم که تعالیم عالیهٔ قرآن و احادیث صادرهٔ از عترت ﷺ افکار فلسفی را تحت شعاع خود قرار داد و آثار ملاصدرا و اتباع او یک نوع علم کلام شیعی به شمار می رود (با حفظ مراعات قواعد مسلّمهٔ عقلی و عرفانی). و لذا عالم بزرگ شیعی سیدمحسن امین صاحب اعیان الشیعه، مفاتیح الغیب و اسرار الآیات و اسفار ملاصدرا را بهترین و زبده ترینِ علم کلام به روش ائمهٔ شیعه می داند و منکران این حقیقت را مردمان جاهل مغرور

---

۱. اخلاص (۱۲) آیهٔ ۴.

۲. تا بادهٔ عشق در قدح ریخته اند — واندر پی عشق عاشق انگیخته اند
در جان و روان بوعلی عشق علی — چون شیر و شکر به هم درآمیخته اند

شمرده است.

آنچه که ما از سور قرآنیه و روایات وارد از طریق ائمه در دست داریم، الفاظ و عبارات مشتمل بر ظواهر و نصوص است و کلام ائمه نیز مانند قرآن در اصول و فروع حجّت است.

مأخذ معرفت ائمه همان مأخذ علم رسول اکرم ﷺ است و این اختلافات در فهم آیات و روایات، معلول فهم ماست که مصون از اشتباه نمی باشد و پرواضح است که اختلاف های واقع بین پیروان قرآن و احادیث در «اصول و فروع» بسیار بیشتر است از اختلاف هایی که در «مباحث نظری و علمی» (به سبکی که ذکر شد) وجود دارد. باید توجه داشت که ائمه، احکام واقعی را بیان می کرده اند و مقام و مرتبهٔ معنوی حضرت ختمی مرتبت، مأخذ اخذ احکام در فروع و اصول است.

قول به این که حضرت امیر، امام اول، کلیهٔ معارف فقهی و اصول و عقاید را از پیغمبر شنید و در پوست آهو یا شتر ـ که هفتاد متر طول آن بود ـ ضبط کرد، کلامی بی اساس است. لذا عرفای عامه نیز به این اصل اعتقاد دارند که صاحب الزمان جمیع اختلافات بین فقها را کنار می گذارد و در هر مسأله ای حکمی واحد را ـ که همان حکم واقعی است ـ بیان می کند. کلیهٔ معارف از احکام فقهیه و فقه اکبر ـ که علم به مبدأ وجود و وسایط فیض که در شریعت از آن وسایط به ملائکه یا سکنهٔ عوالم غیبی از ملائکهٔ مهیمین و ملائکهٔ واسطهٔ در فیض که مبدأ ظهور آن عقل و نور محمدی و مرتبه نازلهٔ آن عوالم برزخیه، و ملائکهٔ موکل بر موجودات عالم ماده تعبیر شده است و علم به معاد و نشآت بعد از مرگ ـ بر قلب حضرت ختمی مرتبت نازل شد، ولی کثیری از علوم و معارف و احکام به تدریج در عصر ائمه به فعلیت آمد. صاحبان ولایت کلیّه به واسطهٔ حسن متابعت به نحو اطلاق از صاحب شریعت، وارث علوم و مقامات و احوال آن حضرتند و علوم و معارف خود را از همان مشرب محمدی اخذ می نمایند و آن مقام منیع برای حضرات ائمه بالوراثه ثابت است، لذا در زمان ظهور خاتم الاولیاء ـ أرواحنا فداه ـ چون ولایت به کمال نهایی خود می رسد و حق به اسم عدل بر قلب آن حضرت متجلّی است، عالم وجود و اجتماع بشری به نهایت کمال خود می رسد و اختلاف بین اهل ظاهر از فقها از بین می رود. جمعی از عرفا نیز به واسطهٔ روایات کثیره دربارهٔ مهدی موعود و نحوهٔ ظهور او گفته اند: «لابدّ أن یرفع المهدي علیه السلام الخلافات الواقعة بین اهل الظاهر، ویجعل الاحکام المختلفة في

مسالة حكماً واحداً وهو ما في علم اللّه ـ سبحانه ـ ويصير المذاهب مذهباً واحداً، لشهوده عليه السلام الأمر على ما هو عليه في علم الله، لارتفاع الحجب عن عين جسمه وقلبه، كما كان في زمان رسول اللّه صلى الله عليه وآله ... »[۱]

لذا خلافت امام مهدی عليه السلام نیز خلافت بدون واسطه است و حضرت ختمی مقام از او تعبیر به «خليفة اللّه» نموده است وفي الروايات عن النبی: «ان للّه خليفة يظهر ... اسمه اسمي وكنيته كنيتي ...»، وورد فيه أنه ـ عليه وآبائه السلام: «يشبه رسول الله خَلقاً وخُلقاً ...».

علوم ائمه به اعتبار اتصال به علم حق، حد و نهایت ندارد و در طومار نگنجد «که بحر قلزم اندر ظرف ناید». تجلیات ذاتیه و اسماییه و فعلیهٔ حق در مشکات ولایت خاتم ولایت محمدیه، ظهورات خاصی دارد که او را از جمیع اولیا و انبیا ممتاز می سازد.[۲] تحقیق در این مهم جای مخصوصی دارد که با بحث ما رابطه مستقیم ندارد.

وعن عيسى عليه السلام: «نحن معاشر الأنْبياء نأتيكم بالتنزيل، وأمّا التأويل فسيأتي به المهدي عليه السلام في آخر الزمان ... .»[۳]

---

۱. *رسالة النبوة والولاية* قيصری، چاپ مشهد، ص۹۴.

۲. باید از این مهم غفلت نکرد که آن جناب خاتم ولایت کلیهٔ محمدیه ـ علیه وأولاده السلام ـ است. ائمه علیهم السلام دارای نفوس مستکفی بالذاتند و به معلم بشری احتیاج ندارند.

۳. عارف محقق ملا عبدالرزاق کاشی، تأویلات اول سورهٔ بقره.

بیان علل مخالفت اشاعره و معتزله با فلسفه و نحوهٔ ظهور اشاعره و معتزله

در عصر حضرت ختمی مرتبت ـ صلوات اللّه علیه وآله وأصحابه ـ مردم در اصول و فروع به آن حضرت مراجعه می نمودند و رسول اکرم مطابق فهم و درکِ سائلین مسائل مربوط به اصول و عقاید را جواب می فرمودند[1] و فروع فقهیه و

---

۱. بعد از غروب شمس نبوت متصدیان خلافت به عنوان حسبنا کتاب الله، مردم را از فیض محضر خاتم الاولیاء محروم نمودند و خود آنها نیز ظاهری از اسلام فهمیدند و به غوامض کتاب در توحید به معنای حقیقی و مسائل مترتب بر آن وقوف نداشتند. خواص صحابه به امیرمؤمنان رجوع می کردند و نوبتی که خلافت ظاهری به آن حضرت تفویض شد، مشکلاتی برای او به وجود آوردند و در مدت کوتاه خلافت خواص اصحاب آن جناب به وی در مشکلات دینی رجوع می کردند. بعد از شهادت آن حضرت مردم جز جمع قلیلی، از فیض وجود عترت ـ که فهم عمیق اصول و عقاید در قرآن اختصاص به آنان دارد ـ گاهی آشکار و گاهی در خفا استفاده می کردند. آنچه از ائمه در اصول عقاید و فروع احکام باقی ماند، ناشی از مجاهدت اصحاب و مریدان خاص آن بزرگواران می باشد، با موانعی که سر راه آنها بود و شیعه از فیض حضور اکثر ائمه محروم بودند. زحمات آنان (اصحاب) بسیار مهم و زبان و قلم از بیان ارزش همین روایاتی که در دسترس ماست عاجز است؛

چون عموم مردم به واسطهٔ غصب خلافت از فیض حضور ائمه محروم ماندند و آن چنان بنیهٔ علمی در مدعیان کاذب وجود نداشت که همان مسائل مربوط به مبدأ و صفات او و عوالم غیبی و احوال نفوس بعد از مرگ در آخر و کیفیات نشآت بعد از موت را ـ که از مستقلات عقلیه ←

خطابات تکلیفیه شامل احوال همه مسلمین بود.

در قرآن و سنت مطالب بسیار دقیق و باریکی موجود است که فهم آن از عهدهٔ عموم مردم خارج است، چه آن که عامه و خاصه نقل کرده اند که کلام الهی دارای حد و مطلع و ظاهر و باطنی است، در برخی از روایات بطون قرآنیه هفت و در پاره ای از روایات هفتاد بطن نیز ذکر شده است و هر بطنی إختصاص به اشخاصی دارد، بطن ششم آن به أُولوالعزم از انبیا و هفتم آن اختصاص به حضرت ختمی مقام و خلفا و اوْلیای خاص او دارد که در جای خود در این مورد بحث شده است و مطلع آن عبارت است از: مقام تعیّن حق به اسم «المتکلم» و مابعد المطلع عبارت

→

به شمار می روند ـ به وجه نسبتاً صحیح تقریر نمایند.

از طرف دیگر قرآن کتاب عظیمی است که دارای ابعاد مختلف است و فقط فهم صحیح آیات ذات و صفات و افعال و مباحث خلق اعمال و دیگر مباحثی که مورد اختلاف واقع شد، اختصاص به «من خوطب به» دارد. از هر گوشه ای صدایی درآمد و هر فرقه ای رأی خاص اختیار کردند. در اعتقادات به ظن اکتفا کردند و بالاخره جمعی به الحاد تفویض و تنزیه صرف و فرقه ای به کفر تشبیه و تجسیم گرفتار شدند. معتزله بعد از ترجمهٔ فلسفه و قبل از دوران نضج، آن را در علم عقاید و کلام وارد ساختند و اشاعره ـ که خود را اهل سنت می دانستند ـ در مستقلات عقلیه به ظواهر عمل کردند و دچار الحاد جبر و تشبیه محض شدند و معتزله نقطهٔ مقابل آنها قرار گرفتند و همین اشاعره که در اصول به ظواهر بسنده کردند، در احکام فرعی به قیاسات و استحسان عقلی تمسّک نمودند و مبانی هردو طایفه مبتنی بر مشهورات و جدلیات می باشد.

اشاعره معتزله را از باب به کار گرفتن مبانی فلسفی ناپخته و درك نشده، تکفیر نمودند و مخالفت با فلسفه از اشاعره شروع شد و به معتزله سرایت کرد و شیعه مدت ها با فلسفه مشکلی نداشتند، لذا برخی از عامّه، شیعه را به پیروی از فلاسفه، متهم کردند، چون مبانی شیعه با فلسفه سازگارتر از مشرب متکلمان اشعری و معتزلی می باشد. فلاسفه، حق را صرف وجود و صفات کمالیه را عین ذات می دانند، نفس در نزد پیروان ائمه بعد از فنای بدن باقی است، ساکنان عوالم ملکوتیه و نشآت غیبیه، مجرده از ماده اند. شیعه نیز مانند فلاسفه به کفر تشبیه و الحاد تفویض اعتقاد ندارند، ولی منشأ عقاید شیعه کلمات ائمه است که در عین اشتراك با مبانی مهم فلسفی دارای مزایای خاص ناشی از افاضات صاحبان ولایت کلیه است که نه به تشبیه صرف و نه به تنزیه محض معتقدند و جمع بین تشبیه و تنزیه یا تشبیه در عین تنزیه اختصاص به ائمه دارد، کما سیأتی ـ ان شاء اللّه.

است از: مقام احدیّت جمع که بنابر مذاق برخی از محققین، اختصاص به صاحب إرث محمّدی و وارثان ولایت کلیهٔ او دارد که از آن به مقام خفی بنابر فنای ناشی از تجلی ذاتی، و اخفی بنابر بقای بعد از فنا تعبیر کرده اند: «ألا ترى أنّ مقدم القوم والباب الأعظم لمدينة هذا العلم وساقيهم من مشرب الكوثر علي بن ابي طالب كيف ابتدء في الإشارة إلى عين الحقيقة بقوله: الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة ومحض تنزيه الذات عن التعدد الاسمائي، وأكّده بقوله عليه السلام: صحو المعلوم مع محو الموهوم، أي فناء الرسوم الأسمائيه في احدية الجمع وقال: جذب الأحدية لصفة التوحيد؛ والى مقام الفرق في عين الجمع أشار عليه السلام: الحقيقة نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره».

عقاید شیعه را در اصول و عقاید باید در عرفان خاص اهل بیت علیهم السلام جستجو کرد که مشرب اهل بیت مأخوذ از احدیّت جمع است.

علم کلام متکفل بیان سلوك راه باطن نیست؛ چه طی سلوك راه باطن بعد از تکمیل قوهٔ نظریه جز از راه مجاهدت با نفس و تبعات آن و تمحض در عبادت و طاعت و اقبال تام به حق و گذشتن از رسوم و تعیّنات، حاصل نمی شود و غرض از بعثت انبیا، تهذیب نفوس و تطهیر آن از علایق دنیوی و عدم توجه به لذات أخروی و بریدن از ماسوی اللّه جهت لقای حق است[1].

ارباب همم عالیه به غیر حق توجه نکنند و به غیر او نپردازند و اقتدا به امیرمؤمنان نمایند که فرمود: «**ماعبدتك خوفاً من نارك ولاطمعاً لجنتك ...**»

خُلّص صحابهٔ رسول اکرم و خواص از اصحاب ائمه به ارشاد آن بزرگواران موظف بودند که در تمام اعمال و افعال خود، حق را وجههٔ همت خویش قرار داده و با تحمل عبادات و طاعات، به خصوص ادای نوافل و قبول زحمت روزهٔ

---

۱. حضرت ختمی مرتبت فرموده اند: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» و مخاطب به خطاب «انك لعلى خلق عظيم» می باشند.

استحبابی، منظور نهایی و غایت حقیقی را حق قرار دهند و قرب جوار حق ـ که از آن به «لقاء اللّه» نیز تعبیر شده است ـ نهایت آمال اولیاست. لقاء اللّه نیز دارای مراتب است به حسب استعدادات و افراد و بهرهٔ آنان از ملکوت. مخلصان و اهل تقوا و صالحین و متقین، این جماعتند و عرفای حقیقی ایشانند، حال چه به این اسم خوانده شوند یا خوانده نشوند.

بعد از غروب شمس نبوت، و چه بسا در عهد ائمه، برخی روشی خاص ابداع کردند، پیری و مریدی و شیخی باب شد و رطب و یابس به هم بافتند.

علم حکمت نیز متکفل آنچه ذکر شد نمی باشد، ولی چون تحمل عبادات شاقه در درجهٔ اول کار هر کسی نیست و احتیاج به توفیق ربانی دارد و استعداد نیل به مقام جذبه در همهٔ نفوس نمی باشد و معرفت حق دارای درجاتی است، انسان مأمور است در صورت توانایی، عقل خود را با شرایط خاص به کار اندازد، چه آن که در مستقلات عقلیه مثل علم به مبدأ و معاد و عوالم غیب و ملکوت و عالم شهادت و خودشناسی، یعنی معرفت نفس، احکام عقلیه حجّت است و جای تقلید نیست. می توان به علم تفصیلی به اصول و عقاید آگاهی پیدا نمود و از زمرهٔ مقلدان خارج شد.

باید دانست که تعلّم حکمت نیز کار دشواری است و نفوس غیرمستعد، از ادراك صحیح کثیری از مباحث دقیق علم الهی محرومند. نوشتن احادیث وارد از حضرت رسول در دوران خلفا ممنوع بود و سؤال ا ز متشابهات و محکمات از آیات نیز غیر از آیات احکام مطلوب نبود و علت آن را در جای خود ذکر کرده ایم.

در مسائل غیرعقلی، یعنی غیرمستقلات عقلیه از قبیل عبادات و اذکار و اوراد و احکام مربوط به نظام اجتماع و سیاست اجتماعی، عقل حکم ندارد. امور مذکور از دایرهٔ احکام عقلیه خارج است، احوال و نشآت بعد از موت و خصوصیات آن نیز از عهدهٔ عقل نظری خارج است و عقل به ارشاد نبوت و ولایت می تواند در این مسائل راه به جایی ببرد.

خلاصهٔ کلام آن که عقل در تحصیل معارف عقلیه و الهیه استقلال تمام دارد و توقفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد؛ چون تحصیل احکام یقینی به نحوی که موافق واقع باشد و مقدمات برهان به بدیهیات منتهی شود، به نحوی که هیچ عقلی در قبول آن توقف نکند، قهراً موافق با شرع خواهد بود و در صورت تعارض بین عقل صریح و قاعدهٔ شرعی، حکم شرعی را باید تأویل نمود و از این جاست که گفته اند در معارف الهی دلیل عقلی حجت است و از همین راه اثبات شرع نمایند. اگر حکم عقلی حجّت نباشد، راه اثبات صانع و نبوت عامه و خاصه و مقرون بودن آن با معجزه، مسدود خواهد شد. این نیز مسلّم است که اگر عقل حکم کرد بر امری که نقیض آن ناچار، موقوف علیه ثبوت اصل نبوت است، در چنین مسأله ای بین محققان اتفاق وجود ندارد.

نظیر علم حق به جزییات، چون نفی علم حق به جزییات با اثبات اصل شریعت منافات دارد، چه عقل صریح حکم می کند که وضع سنن و قوانین الهیه و بیان احکام معاملات و سیاسات و آنچه مدخلیت در ایجاد مدینهٔ فاضله و بیان عبادات و فرایض و نوافل و سنن و بالاخره آنچه که موجب قرب حق و وصول به معبود مطلق باشد، توقف دارد بر علم حق ـ تعالی ـ بر جزییات و اسراری که در عبادات و دیگر احکام الهیه نهفته است از عهدهٔ عقل بشر و فهم نوع انسان حتی انبیا و اولیا خارج است. معلم ثانی وابن سینا علم حق به جزییات را نفی نموده و تصریح کرده اند که حق به جزییات به نحو ثبات و عدم تغیّر، علم دارد؛ چه آن که بین ثبات علم و تغیّر معلوم، و بین ثبات و دوام فیض و تغیّر و تبدّل مستفیض تنافی وجود ندارد، علم حکمی دارد و معلوم حکم دیگر و اختلاف در کیفیت علم است. در مسألهٔ حدوث زمانی عالم که گفته می شود اجماع علمای اسلام بر آن قائم است اصل درستی ندارد؛ چون مدرکِ این اجماع قابل خدشه بلکه نادرست است.

از «کان الله ولاشيء معه» و امثال آن حدوث زمانی فهمیده اند، در حالتی که فعل حق از زمان انسلاخ دارد و حق فاعل مباشر جسمانیات نمی باشد. لذا برخی

زمان حدوث عالم را زمان موهوم منتزع از امتداد وجود حق ـ العیاذ بالله ـ دانسته اند، در حالتی که زمان منتزع از حرکت است.

متکلمان عامه از اشاعره و معتزله، مخترع زمان موهومند و برخی از علمای امامیه، مثل آقا جمال الدین خوانساری (جمال المحققین) و صاحب بحار مرحوم مجلسی دوم به این امر ملتزم شده اند.

لذا مجلسی ـ أعلی الله مقامه ـ از ترس باران پناه به ناودان برده و به کلی تجرد نفس و تجرد ملائکهٔ مقرب حق را نفی کرده است و حکم به کفر قائلان به تجرّد غیرحق کرده است، که مبادا کسی بگوید در مجردات چون صرف امکان ذاتی کافی از برای ابداع مجردات است، ناچار حق فیاض هیچ مستحق وجودی را از فیض جود خود محروم نمی کند، قدِم عالم لازم می آید. ایشان با چند روایت معدود، اراده را از ذات حق نفی نموده است، در حالتی که در کلیهٔ روایات و آیات همیشه اراده بر فعل مقدم آمده است.

باز در جای دیگر گفته است: انسان بعد از مرگ معدوم می شود و اعادهٔ معدوم نیز جایز است[1] و دلیلی بر وحدت صانع نداریم. فقط عقل حکم می کند به وجود واجب نه وحدت آن و در اثبات وحدت به دلیل نقلی تمسّک می کنیم. که به قول یکی از اکابر ـ نعوذبالله من هذه الزلاّت ـ روایات واردهٔ در تجرّد نفس از ماده و تحقق نفوس قبل از تعلّق به ابدان، از اندازه بیرون است و ندای «خلقتم للبقاء لاللفناء» نزدیک است که گوش فلک را کر کند.

این مقدمه چینی برای آن است که ما در آینده متعرض اوهام کسانی خواهیم شد که خزینهٔ علم آنان صاحب اقوال مذکوره است.

رد نمودن آن همه اخبار صریح در تجرّد و بقای نفس و انکار صریح تجسّم

---

۱. به یاد دارم که مرحوم آیة الله العظمی بروجردی ـ نوّرالله ضریحه ـ در بحث طلب و اراده، اراده را عین ذات دانستند و چند روایت دال بر این که ارادهٔ حق فعل اوست را ردّ کردند.

اعمال ـ که از مسلمیّات کتاب و سنّت است ـ از ترس آن که نشود معاد جسمانی را ثابت نمود، در حالتی که با تجرّد نفس و بقای آن می توان معاد را اثبات کرد و گرنه با فرض انعدام اجسام و اعادهٔ معدوم، بالاخره مرتکب حسنات و سیئات، افرادی و معاقب و مثاب، افرادی دیگرند که:

گنه کرد در بلخ آهنگری　　　به ششتر زدند گردن مسگری

مشتری پا برجای این اقوال، مارکس و لنین و امثال آنها هستند، نه مسلمان معتقد به ماوراء الطبیعه و بقای نفوس در عوالم برزخ و مقبرهٔ اعمال و عبور از برازخ و ظهور در عالم محشر و قیامت کبری[1].

برطبق دلایل متقنهٔ عقلی و شواهد زیاد نقلی، منشأ عذاب، صور نیات و اعمال انسان در دنیاست که در آخرت احکام آن ظهور می نماید و منشأ لذات اُخروی نیز صور حاصل از اعمال و نیات است که از آن به تجسّم اعمال تعبیر می نمایند.

اگر نفس مادی باشد و مانند بدن فانی شود، ملاك دخول در بهشت و جهنم چه خواهد بود و این معنی از بدیهیات است که نفس از ماده تجرّد دارد و کمتر مسألهٔ عقلی وجود دارد که این قسم از طرق مختلف بر آن برهان اقامه شده باشد.

هر عملی از زیبا و زشت منبعث از نیت، تأثیری در نفس دارد که هرگز زایل نمی شود و انسان بعد از مرگ که از خواب غفلت بیدار می شود، هنگام مشاهدهٔ حضوری صور اعمال و نیات خود که صحیفهٔ اعمال او می باشد، ناچار اقرار می کنند که: «مَا لِهٰذَا الْکِتَابِ لَایُغَادِرُ صَغِیرَةً وَلَاکَبِیرَةً إِلَّا أَحْصَیهَا»[2]. لذا در روایات

---

۱. در مقدمهٔ زاد المعاد راجع به شجاعت شاه سلطان حسین (که از آن بی نوا ملاحسین ساختند و در مدرسهٔ چهارباغ حجره برای او دست وپا کردند و شرح لمعه به او درس گفتند) یک مرد شجاع و دلاور ساخته اند که اگر آدمی شاه مرحوم را در محیط زندگی خود نبیند، گمان می کند حیدر کرّاری دوباره خدا خلق کرده است.

۲. کهف (۱۸) آیهٔ ۴۹.

کثیره وارد شده است که مردم به صور اعمال خود محشور می شوند و مردم چند چهره چه بسا به صور متعدد در صحنهٔ محشر ظاهر گردند.

ای دریده پوستین یوسفان — گرگ برخیزی از این خواب گران
گشته گرگان یکسره اعمال تو — می درانند از غضب اعضای تو

به هر حال آنچه را که مرحوم علاّمه مجلسی ـ قدس سره ـ پیرامون روایات وارده از طرق اهل بیت عصمت و طهارت نوشته است، اغلب فاقد تدقیق علمی است و در نظریات او از لطایف کلمات اهل بیت در توحید مخصوص قرآن و اهل بیت و ولایت به معنای حقیقی آن ومعاد و نشآت بعد از موت نشانی نیست. کسی که نفوس ولویّه و نبویّه را مادی بداند، چه حرفی می تواند در معارف الهیه بزند. با این که در کلیهٔ روایات وآیات قرآنیه، ارادهٔ مضاف به ذات و مشیّت، مقدم بر فعل و منشأ مستقیم افعال حق ذکر شده است و دلایل عقلی، بر عینیت اراده نسبت به حق و بودن آن از امّهات اسمای سبعه قائم است. به واسطهٔ وجود چند روایت، اراده را از ذات حق نفی و ـ العیاذ بالله ـ آن را از صفات فعل می داند که مبادا از تحقق اراده در حق، قدَم فیض لازم بیاید و در حالتی که از نفی اراده، لازم می آید که حق واجب مضطِر باشد. بدون شک حق فاعل مختار است نه فاعل مضطر و موجَب، و در اختیار، مشیت مأخوذ است؛ چه آن که مختار، فاعلی است که در حق وی گفته شود: «إن شاء فعل، وإن لم یشاء لم یفعل.» و اگر کسی پیدا شود که اختیار را از حق سلب نماید ویا قدرت و اختیار را، قدرت و اختیار موجود در حیوان بداند و یا حق را فاعل موجَب بداند، ما را با او سخنی نیست. در قدرت حق ـ نه قدرت ممکن ـ اختیار مأخوذ است.

حجّت فرقهٔ ناجیهٔ شیعه، محقق طوسی و آیة الله به حق و به تمام معنی، علاّمهٔ حلّی، تلمیذ نامدار او که اراده را نفس (داعی) و عین ذات می دانند و نفس انسانی را نیز مجرد و غیرقابل فنا می دانند و محققان امامیه از عصر ما تا ازمنهٔ بعد از شیخ مفید نفس را مجرّد می دانند. آیا به راستی کسی می تواند این اعاظم را در

زمرهٔ کفار به شمار آورد؟! مگر نه آن است که علاّمهٔ حلّی در مقام رد قائلان به عدم تجرّد نفس که خیال کرده اند بنابر اختیار این قول لازم آید که واجب و ممکن از یک سنخ باشند و لازمهٔ اشتراك در تجرّد ترکیب است، فرموده است: تجرّد، مفهومی سلبی است. فقیه محقق و حکیم دانا، کاشف اللثام سیّد محمد اصفهانی وآقا حسین خوانساری، استاد مسلّم در نقلیات و عقلیات و محقق سبزواری صاحب ذخیره در فقه و مؤلف حواشی شفا و محقق ملا محمد تقی مجلسی اوّل ـ که قائل به تجرّد عقول طولیه و نفوس ناطقه اند ـ آیا از زمرهٔ کفارند؟!

به راستی که تقلید از شیوهٔ اشاعره و معتزله در اقوال و افعال، افتخار به شمار نمی رود!

***

کتابی، چندی قبل در مشهد منتشر شده بود به نام «ابواب الهدی» تألیف آقا میرزا مهدی اصفهانی (ره). این اثر را سید باقر فرزند مرحوم آقا سید عبدالحیّ یزدی با مقدمه ای محققانه! به چاپ رسانده است. آنچه در مذمت فلسفه و عرفان در این مقدمه آمده است، مأخوذ از مرحوم مجلسی است. نویسندهٔ مقدمه، کلیهٔ حکما و عرفا را در زمرهٔ کفار آورده است! با این که همهٔ مطالب مقدمه عاری از استدلال بوده و حاکی از آن است که نویسنده عامی صرف است. مثلاً می نویسد: مولوی در کتاب مثنوی (ص۱۹۹) در دیوان شمس می گوید: «هر لحظه به شکلی بت عیار در آمد.» دیوان شمس غزلیات است و کتاب مثنوی کتاب دیگر اوست. کسی که فرق بین شعر مثنوی و غزل را نمی شناسد، وارد معقولات شده است!

از جمله نوشته است: مؤلف (مرحوم آقا میرزا مهدی) فرمودند: «مدت ها به درس مرحوم صاحب عروه آقا سید محمد کاظم یزدی (قده) رفتم و تا اندازه ای خود را فارغ از آن دیدم، با آن که نزد آقا سید احمد کربلائی قریب بیست سال در علم عرفان کار می کردم تا آن جا که اکابر آن مرحله مرا استاد می دانستند.»

آقا سید احمد قبل از سال ۱۳۲۰ هـ. ق در کربلا ساکن شد، لذا او را سید احمد کربلائی می گفتند وگرنه آن مرحوم از مردم تهران بود. مرحوم آقا میرزا مهدی که در ۱۳۰۳ متولد شده اند، به چه نحو معقول است که بیست سال به درس آقا سید احمد حاضر شوند.

مرحوم آقا سید احمد یکی از اکابر علمای شیعه در عصر خود بود، علاوه بر احاطه به معارف خاص مأثور از ائمه، در فقه از بزرگ ترین فقهای عصر خود بود، به نحوی که مرحوم علاّمه طباطبائی از استاد خود، فقیه و اصولی بی بدیل عصر خویش، حاج شیخ محمد حسین کمپانی نقل کرده اند که من احدی را مانند آقا سید احمد حائری تهرانی متبحّر در فقه ندیدم.

جمع کثیری از تجّار تهران از ایشان درخواست می کنند که رسالهٔ عملیه بنویسد تا از او تقلید کنند و این نیز مسلم است که اگر آن مرحوم تن به خواستهٔ آنها در داده بود، جمع کثیری از تجّار صاحب اعتبار تهران از او تقلید می کردند و این شهرت به بلاد دیگر سرایت می کرد. آقا سید احمد درس اخلاقی به روش ائمه می داد که خواص به درس او حاضر می شدند و او و آخوند ملاحسینقلی و آخوند ملافتحعلی عراقی استاد معارف الهیهٔ شیخ انصاری و سید بحرالعلوم در عراق و آقا محمد بیدآبادی در اصفهان، جزء سلاسل صوفیهٔ صاحب مسند ارشاد و مدعی قطبیت و شیخی گری نبودند و طریق ائمه، جهت قرب به حق وجههٔ آنان بود. از سید احمد سرگذشت عبرت آمیز و احوال حیرت آور، ثقات نقل کرده اند و مرحوم سید کاظم عصار استاد مسلم در حکمت متعالیه و عرفان و فقیه و اصولی محقق، از اجلهٔ تلامذهٔ شریعت اصفهانی وآقا ضیاءالدین عراقی ـ که مرحوم آقا سید محمود شاهرودی او را با هوش ترین شاگردان شریعت وآقا ضیاء می دانست ـ از آقا سید احمد چند کرامت نفسانی نقل می کرد، با آن که آقای عصار به واسطهٔ نبوغ ذاتی و استعداد کم نظیری که داشت به ندرت کسی را می پسندید، آن مرحوم می فرمود: «یگانه کسی که بصر او

به بصیرت تبدیل شده بود و پرده های ضخیم طبیعت را به واسطهٔ کثرت عبادات و توغل در ادعیه و اوراد و مواظبت دایمی بر ادای نوافل، از جلوِ چشم خود برداشته بود، او بود وکسی را بدان مقام ندیدم».

البته آقای عصار چون خود از جمله بزرگ ترین شاگردان حوزهٔ عرفان آقا میرزا هاشم رشتی بود، اقرار می کرد که در عرفان نظری آقا سید احمد به مرتبهٔ میرزا هاشم نمی رسید و در عرفان عملی بر او ترجیح داشت.

مرحوم عصار از مریدان خاص آقای حائری، آقا سید احمد بود و از او تعلیم ذکر داشت وبه نماز شب اهمیت خاص می داد و دائم الذکر بود. هرگز از وجوه شرعیه استفاده ننمود. چون فارغ التحصیل از دارالفنون تهران بود، زبان فرانسه و ریاضیات خوب می دانست و مدتی هم در فرانسه تحصیل علوم ریاضی و ادبیات فرانسه نموده بود. در نجف در مدرسهٔ علوی زبان و ریاضیات درس می داد و با همان حق تدریس قناعت می کرد و در تهران هم به مشاغل مرسوم مبادرت نورزید و چون محیط منزل موافق طبع او نبود، گاهی بر سبیل مزاح می فرمود: مجاهد حقیقی منم.

من درس آقای عصار به معنای خاص نرفته ام، ولی گاهی مسائل مشکل و غامض عرفانی و فلسفی را از او سؤال می کردم، آن مرحوم مطالب را با دقت و تصرف فکری خاص خود جواب می داد.

مرحوم آقا میرزا مهدی مدت ها به روش خاص اساتید مذکور ملتزم بوده است، ولی در این راه توفیق حاصل نکرده است، چون رسیدن به درجات سلوك باطن استعداد خاص لازم دارد و چه بسا عالمان بزرگی که به این طریق مشی نموده اند و ابواب مکاشفه بر آنها باز نشد. اشخاصی نیز چون عین ثابت آنان استعداد وصول به عالم کشف را دارا بوده است، در اندك مدتی صاحب مقام و مرتبه ای شده اند.

در کتاب ابواب الهدی که مفصل مورد نقد دقیق قرار خواهد گرفت، مطلقاً مباحث فلسفی عمیق مورد بررسی قرار نگرفته است و گویا مؤلف هرگز قریحهٔ

مباحث فلسفی و عرفانی را دارا نبوده است.

مرحوم آقای حکیم وآقای میلانی ـ أعلی اللّه مقامهما ـ می فرمودند: ایشان از عرفان سر خورد نه، به جان فلسفه افتادند. این که سیّد باقر نقل کرده است که ایشان گفته اند: همه، من را در عرفان استاد می دانستند، بر فرض آن که این کلام گفتهٔ او باشد، این نظر اهل خبره نیست. این که آقا سید باقر نوشته است: استاد فرمودند حالت یأس به من دست داد و متوسل به حضرت بقیةالله شدم، در لوحهٔ زرّین که به گردن آن حضرت آویزان بود و وسط صفحه نوشته شده بود، «طلب المعارف من غیرنا أهل البیت مساوق لإنکارنا» علاوه بر این که این عبارت به این روش و سیاق با دو لفظ مستحدث، کلام یک نفر عرب زبان عامی نیست تا چه رسد به کلام خاتم الاولیاء. در عصر آقا میرزا حسین نوری، امام زمان دیدن باب شده بود و در برخی از ازمنهٔ دیگر نیز. ولی ثقات، همهٔ آن رؤیاها را مجعول خیال و در برخی از موارد، مورد خاصی را نیز با قید احتیاط تلقی می کردند. شیخ انصاری با آن مقام قدس فرموده بودند من حوصلهٔ شنیدن این حرف ها را ندارم.

اما شاگردانی که برای ایشان، آقا سید محمد باقر ردیف کرده است، مرحوم استاد محقق حاج شیخ هاشم قزوینی می فرمودند: بنده هرگز در مباحث معارف با آن مرحوم هم عقیده نبودم؛ چه آن که ایشان به اشخاصی اهانت می کرد که من آنها را از افتخارات مسلمین می دانم و مرحوم حاج شیخ غلامحسین بادکوبه ای هم بر همین عقیده بود. مرحوم حاج شیخ هاشم فرمود: ما می خواستیم مطالب مرحوم نائینی را برای ما تقریر کند، بعد از آن که تقریرات حاج شیخ محمد علی خراسانی کاظمینی مداینی چاپ شد، معلوم شد که کثیری از مباحث را ایشان به گونه ای دیگر و مغایر با آنچه در تقریرات است، طرح نموده است.

اما در مورد مرحوم حاج شیخ مجتبی ـ رحمه الله ـ ما در ذیل مباحث، عمده ترین مسائلی را که او مهم تلقی کرده است، مورد نقد قرار خواهیم داد و کتاب «توحید قرآن» در اختیار حقیر است و وجود علمی هر شخص را باید در اثر علمی

او دید نه در پندار مریدان او .

ما به این آقـایان در قید حیات کـه مدعی انحصار طلبی در فهم کلمـات ائمه اند ، تذکر دادیـم که اسفار و شـرح فصوص مباحـثه می کنیـم ، شما بیـایید[1] همان مسائل موجود در الهیات اسفار و فصوص را برای حقیر و اصحاب بحث تقریر کنید و بعد از تقـریر کامل ، چـون این مبـاحث را باطل و مـنافی با شـریعت می دانید ، رد کنید و مـا در نوار ، فـرمودهٔ شـما را ضـبط می کـنیـم . امکـان نـداشت کـه به ایـن کار تـن در دهند ، برخی از آنها در همان رشتهٔ فقه و اصـول نیز از عهدهٔ یک صفحه مکاسب و کفایه برنمـی آیند . چیزهایی موهـوم در خیال خود پرورانده اند و به جـنگ ساخته

---

۱ . به اعتقاد حقیر محرر این سطور ، این جماعت به اخباری مسلکان شباهت دارند ، زیرا لسان حال آنها ایـن است که : حـجیّت تمسّک یعنـی چـه ، حجیّت ظـواهـر در فروع و عـدم حـجیّت آن در عقـایـد یعنی چـه ، عدم جواز تمسک به عام در شبـهات مصداقیه چه معنی دارد ، استصحاب یعنی چه ، اصل مثبت واسطهٔ خفی یعنی چه . اگـر این حرف هـا درست بـود ، ائمه خـودشان بیان می کـردند . مگر ملاّامین استـرآبادی نگـفته اسـت ، اسلام دومرتـبه خراب شـد ، بار اوّل در ثقیفهٔ بـنی ساعـده و بار دوم زمان علامهٔ حلی لترویجه اصول العامّة . در مقابل ائـمه نباید اجتهاد کرد ، چه در اصول عقاید و چه در فروع . کـلام ائمـه حجت مـطلق اسـت ، ظاهـر باشد یـا نصّ ، متـواتر بـاشد یا خبر واحد ، ضـعیف یا غیرضعیف . باب علم نـیز منسد نـیست هر خبـری در آن ابوابی از علوم نهـفته است در لسـان برخی از آنها شنیـده شده است که احکام شرعیه امور اعـتباری است یعنی چه ، شأن شـارع بالاتر از آن است که امور اعتباریه جعل کند .

خیلی ایـن حرف مایه برمی دارد که آدمی چـشم خود را بسته و بگـوید : این نکته از مسلـمیات است که خلفا بـرای بستن در خانهٔ ائمه فلـسفه را از یونانی به عربی تـرجمه کردند و انسان وقتـی دنبال علل و منشأ ترجمهٔ آثار حکمای قبل از اسلام می رود ، عین و اثری از این امر نمی بیند .

معظم مباحث فلسفه ، طبیعیات و ریاضیات و عـلم طب و علم اخلاق و منطق و قسمتی نیز الهیات است کـه به افکـار و حقایق کتاب و سنت نزدیـک تر از تلفیقات کـلامیهٔ اشعریه و مـعتزلـه است و در حقیقت فلسفهٔ مشاییه به تمام عیار خصم آشتـی ناپذیر با الحاد تفویض و کفر تجسیم است که حکومت بنی عباس بـه مقتضیات زمان ، گاهـی جانب اعتزال و زمانی جانـب مسلک جبر را تقویـت می کردند و عرفـان نیز مستقیـماً مأخوذ از اسـلام است و صلهٔ تـامهٔ تصـوف و تشیع مـوجود است . ایـن نیز مسلم است در طبقات صـوفیه نیز مشکلاتی وجود دارد و در فـرق شیعه نیز اختلاف در افکـار کم نیست و در فرقهٔ جعفریه و مذهب حقه اختلاف کم نیست و تعارض افکار بسیار است .

خیالات خود پرداخته اند. ما در حق بودن فلسفه و عرفان یا خلاف حق بودن این دو بحث نداریم، بحث در آن است که شما وقتی عمق مطلبی را نیافته اید، چرا آن را انکار می کنید و معتقدان به آن آثار را تکفیر می نمایید.

این مطالب را برای آن طرح می کنیم که طلاب باهوش و استعداد مستقیم الفهم، با هشیاری و آگاهی مسأله را مورد بررسی قرار دهند.

در خراسان حکیم سبزواری بعد از اتمام تحصیل در اصفهان، در مشهد کتب ملاصدرا را تدریس می کرد، اشخاصی مانند آخوند ملّاغلامحسین شیخ الاسلام از تلامیذ نامی شیخ انصاری و آقا میرزا محمد سروقدی و دیگر علمای صاحبان مسند شریعت و قضات عالی مقام شرع به درس او می رفتند و خود علاوه بر علوم نقلی، مدرس شرح اشارات و اسفار بودند. حاجی ملا محمد فاضل از اعاظم تلامیذ میرزای شیرازی، استاد مسلّم در فقه و اصول و حدیث و تفسیر، اسفار تدریس می کرد. حاج میرزا حبیب خراسانی مجتهد معروف عصر خود بعد از اتمام تحصیل در سامراء و نجف به درس ملا عباسعلی فاضل از تلامیذ حاجی سبزواری حاضر می شد، احدی آنها را منحرف از طریقهٔ اسلام نمی دانست.

مرحوم آیة اللّه میلانی را ـ که به حق از یک قرن قبل به این طرف، اصولی و فقیهی محقق مانند وی دیده نشده است ـ به جرم آن که استاد او حاج شیخ محمد حسین اصفهانی فلسفه هم می دانسته است، چنان مورد و هدف سهم خود قرار دادند که قابل توصیف نمی باشد. گاهی به اسم این که ایشان عقاید انحرافی دارد، طلاب را اغوا و از درس او منع می کردند و گاهی کوسج بودن آن مرحوم را منافی با مرجعیت می دانستند[1] و به طلاب منحرف پول می دادند که آقای میلانی را تخطئه نمایند.

---

۱. مرحوم حاج شیخ محمدحسین علاوه بر احاطه بر علوم اسلامی در زهد و تقوا از نوادر بود. آن مرحوم سجده های طولانی دوساعت ـ سه ساعت داشته است.

از بعضی آقایان نقل شده که گفته اند حقیقت محمدیه نیز ظلمت محض است. این سخنی است به غایت ناصحیح. زیرا حقیقت محمدیه یا حقیقت علویه یا حقیقت مهدویه معنای واقعی اسم اعظمند که: «اوّلنا محمد، أوسطنا محمد وآخرنا محمد» ناظر به اتحاد معنوی آنان با حضرت رسول می باشد.

گفتا: *به صورت ارچه ز اولاد آدمم*
از وی به مرتبه[1] ز همه حال برترم

چون بنگرم در آینه عکس جمال خویش
گردد همه جهان به حقیقت مصورم

خورشید آسمان ظهورم عجب مدار
ذرات کاینات اگر گشت مظهرم

ارواح قدس چیست؟ نمودار معنیم
اشباح انس چیست؟ نمودار پیکرم

بحر محیط رشحه ای از فیض فایضم
نور بسیط لمعه ای از نور ظاهرم

روشن شود ز روشنی ذات من جهان
گر پردهٔ صفات خود از هم فرودرم

فی الجمله مظهر همه اسماست ذات من
بل اسم اعظمم به حقیقت چو بنگرم

این حقیقت اطلاقیه در مقام ظهور به وجود حضرت ختمی مرتبت و رسیدن نبوت به کمال خاص خود، به وجود یکی از افراد عترت در عالم ماده ظهور دارد «فالعالم محفوظ مادام فیه هذا الإنسان الکامل وإذا زال وفكّ من خزانة الدنیا لم یبق فیها ما اختزنه الحق وخرج ما کان فیها التحق بعضه ببعض وانتقل الأمر إلی الآخرة».

---

۱. مراد از مرتبه، حقیقت کلیهٔ محمدیه است که: «آدم ومن دونه تحت لوائه».

لذا حضرت رسول فرمود: «وأنا والساعة كهاتين». و نیز ظهور حضرت مهدی ـ علیه وآبائه السلام ـ از اشراط ساعت و قیامت است.

***

سه عبارت از اوایل کتاب ابواب الهدی[1] نقل می کنم و سپس متعرض مطالب

---

۱. بر این کتاب و کتاب «توحید قرآن» نقد تفصیلی نوشته ام که جداگانه چاپ می شود تا معلوم شود این آقایان از برای شانه خالی کردن از غور در مشکلات معارف حقیقیهٔ اهل بیت، نام درس خود یا کتاب خود را معارف می نامند و همهٔ معارف آنها در چند صفحه خلاصه می شود، از این قبیل که اراده صفت فعل است، نفس ناطقه جوهر مظلم است، حقیقت محمدیه نیز ظلمت است. قرآن همیشه از تنزیه ذات صحبت می کند، حکما به تشبیه قائلند و ... که فلسفه را دشمنان آل محمد از یونانی به عربی ترجمه کردند که در خانهٔ اهل بیت را ببندند و از این قبیل اوهام مجعول ذهن خود را، معارف ائمه می دانند.

این قبیل اوهام که در امثال کتاب «ابواب الهدی» و توحید قرآن و ... آمده است، از آثاری است که مرگ آن توأم با وجود آن می باشد و آثار قدرتمندتر از اینها در علمیات چون «تهافت» غزالی و«المصارع» شهرستانی که خواجه طوسی بر آن نقد به عنوان «المصارع علی المصارع» و «محصل» فخر رازی که حجت فرقهٔ ناجیه «نقد المحصل» را به عنوان رد بر تمویهات وی نوشته، در تاریخ فراموش شد و به حکم «وأما الزبد فیذهب ...» مورد اعراض قرار می گیرد، ولی فلسفه و عرفان اسلامی به راه خود ادامه می دهد.

حقیر در دوران طلبگی به واسطهٔ چنین القاآتی مباحث فلسفه را با قید احتیاط تلقی می کردم. ولی به درس شرح تجرید علاّمه حلّی حاضر شدم، چون علاّمه از اکابر مجتهدان و استاد او خواجه، بزرگ ترین متکلم شیعی و از اکابر محققان در دوران اسلامی است. بعد که منظومه و شوارق خواندم به عیان دیدم که مخالفان، فاقد درك افکار اعاظم و غیرآشنا به اصطلاح خاص فلسفی می باشند که هر علمی زبان خاص دارد و تعلم آن نیز قریحهٔ خاص لازم دارد. مرحوم آقا میرزا احمد آشتیانی از پدرش میرزای آشتیانی ـ أعلی الله مقامهما ـ نقل فرمودند: یکی از افاضل تلامیذ شیخ که سخت مخالف فلسفه بود از شیخ سؤال می کند: نظر شما راجع به فلاسفهٔ اسلام چیست؟ شیخ می فرماید: من علم کلام خوانده ام گاهی به کتب فلسفه مراجعه می کنم می فهمم که این جماعت زبان مخصوص به خود دارند. این قسم نیست که شما بتوانی بدون قرائت فلسفه اظهارنظر کنی. از صاحب مثنوی از شیخ سئوال می کنند، می فرمایند: من گاهی بر سبیل تفنن مثنوی را مطالعه می کنم. یک شعر عالی دارد که من را سخت تحت تأثیر قرار داده است.

اهل دنیا از کهین و از مهین   لعنة الله علیهم أجمعین

تهافت می شوم. «واعلم انّه قد تواترت الروايات فی خلقة الأظلّة (سيد باقر أضلِه ثبت كرده است) والأشباح والأرواح وأنها زمانية مخلوقة من أعلى عليين ومن العليين وأنّ ارواح الشيعة خلقت من فاضل طينة ابدان الأئمة وأنّ نورهم ﷺ نور قلوب شيعتهم ونور الحيات من العلم والعقل كلها افاضات من اللّه ـ سبحانه ـ إلى أرواحهم وليس ذات الروح نفس تلك الأنوار، بل المخلوقات الأولية التي إبدعها اللّه ما كان لها وجود وكان لها الكون العرضي وأنّ روح الحيات تفاض على الروح في الرحم وأنّ الروح تخرج من البدن حال النوم وشعاعها متصلة الى البدن ... .

«وفي رواية الكافی: الروح متحرك كالريح. وفي الاحتجاج: أنّ الأرواح نائمون فی حالة يقظة الأبدان لايشعرون بأنفسهم.

واشتبه على الملائكة في ليلة المعراج أن روح خاتم الأنبياء ﷺ حقيقة ذاته ولم يعلموا ان هذه الانوار مفاضة عليه وهو ينظر بنور ربه»(ص۹)

«في الكافي عن عبدالله بن سنان: خلق العقل من أربعة اشياء: من العلم والقدرة والنور والمشية ... إلى أن قال: في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام: وحجة الله على العباد النّبي والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل.

«وأما في العلوم البشرية العقل هو فعلية النفس باستخراج النظريات عن الضروريات ولهذا ليست المعقولات عندهم إلا الكليات» (ص۱۴)

«فنقول ـ بحول الله مستمداً من رسوله وأوصيائه ﷺ: إن من ابده المفاهيم المتصورة عندهم مفهوم الوجود ومن أبده التصديقات عندهم امتناع الاجتماع النقيضين وارتفاعهما، ومن نفس توهم المفهوم لحقيقة الوجود يظهر اشتباههم؛ فإن الوجود الذي هو بديهي عند كل أحد وهو نقيض العدم ذات الوجود وحقيقته وهو الظاهر بذاته ولامفهوم له؛ فإن الفهم يكون بالوجود والفهم لايصير مفهوماً لانه خلاف ذاته، بل الوجود بنفسه ظاهر لكل احد ظهوراً ذاتياً. فقول القائل: «مفهومه من اعرف الاشياء وكنهه فی غاية الخفاء» غلط، بل ينبغي أن يقال «مفهومه من اغلط الاغلاط وكنهه فی غاية الجلاء» (ص۴۷) انتهی كلامه رفع فی الخلد مقامه.

این که بیان شده است روایات در خلقت أظله متواتر است، حرف خارج از اعتبار است. اصولاً متواتر در روایات نادر الوجود است. در تواتر به حدیث غدیر برخی مناقشه دارند و این که در عقلیات گاهی به روایات خاص از حضرت ختمی مرتبت و ائمه استدلال یا استشهاد می کنیم، بدان علت است که برخی از روایات دارای مضامین عالیه است که شک در صدور آن از معصوم نمی کنیم و می فهمیم که بیان مضامین در یک حدیث با عباراتی غیرعبارات مصطلح در حکمت و فلسفه، ولی مشتمل بر عالی ترین قواعد عقلی و ذوقی ـ آن اندازه که ما می فهمیم ـ از عهدهٔ غیر صاحب ولایت کلیه خارج است.

اصطلاح «اظله» اختصاص به لسان عصمت دارد؛ چون ائمه از کینونت وجودی خود قبل از تجلی فعلی تعبیر به «ظل» نموده اند و این ظل همان ظهور طینت یا عین ثابت ائمه در مقام واحدیت به تبع اسما و صفات است؛ چون حقیقت هر شیء عبارت است از: نحوهٔ تعیّن آن در علم حق و اشیا در مقام علم تفصیلی، به تبع اسما و صفات در مقام تجلیات صفاتیه ظهور تبعی دارند، از آنها تعبیر به اظله شده است. لذا از حضرت صادق سؤال شده است: أهي (الأظله) شيء أو ليس بشيء؟ قال عليه‌السلام ألم تر الى ظلك انّه شيء وليس بشيء» یعنی شیء، به تبع اسمای الهیه، وليس بشيء؛ چون به وجود خارجی موجود نشده اند. و یا آن که بگوییم از آن جهت که ظلند متقوم به صاحب ظلند و بنفسها معدومند؛ لأنّ الوجود مطلقاً من صقع الحق. و ظل از جهت حکایت از ذي ظل فانی در محکّی عنه است، لذا بر آن صادق است، شیءٔ به اعتبار فنای ذی ظل و شیء نیست، به حسب استقلال وجودی.

از ائمه علیهم‌السلام مکرر سؤال شده است: کیف کنتم في الأظلة ...؟ فرموده اند: «کنا اشباح نوریه ... .»

در قرآن مجید از وجود منبسط و مشیت فعلیه، به ظل تعبیر شده است. قال فی کتابه الذی لایاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه: «أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ

وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً»[۱] ؛ از این که فرمود: ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً، معلوم می شود مراد از ظل ممدود، حقیقت محمدیه و مشیت ساریه و رحمت واسعه امتنانیهٔ حق ـ تعالی ـ می باشد. در حقیقت محمّدیه حق به اسم اعظم تجلی می کند و اسم رحمان و رحیم از سوادن اسم الله می باشند و این در قوس نزول است و در قوس صعود و سیر اسمایی حقیقت محمّدیه تعیّن اول و به اعتباری فیض اقدس است که: «أوْ أدْنی» کنایه از آن است به این اعتبار آن حضرت و اولیاء محمدیّین مظهر اسم الله ذاتی اند و اسم الله وصفی، ظهور و جلوهٔ اسم الله ذاتی است، لذا مظهر آن ماهیت ندارد، اگر چه به واسطه آن که جلوه نخستین ذات است و از ترکیب مزجی معرّا نیست، لذا ظل حق و وجود منبسط و مشیت فعلیه، ظل آن ظل است، ظل نیز در مقابل عدم نور و ظلمت است. لذا حقیقت محمدیه همان نور حق منوِّر سماوات عقول و ارواح و اراضی اشباح است و در این باب روایات وجود دارد.

مرحوم میرزا مهدی چون نفس نبی و ولی را مادی می دانند ومن حیث لایشعر حقیقت محمدیه را نفس مظلم مادی می دانند ـ وعلیه الفاضل المجلسي وأذنابه واتباعه وزملاؤه ـ برخی از اتباع ایشان گویند که حقیقت محمدیه نیز ظلمت است ـ نعوذ بالله من التفوه بهذه الکلمات.

هر مرتبهٔ دانی از وجود، ظل مرتبهٔ عالی است و نور الانوار ـ که نور صرف است ـ حق ـ تعالی ـ می باشد که شمس الشموس عالم وجود است و او حقیقت وجود است و وجود غیر او خالی از جهت عدمی نیست. این که گفته شده روایات در خلقت اظله متواتر است، باطل محض است و این اظله ـ که از آن به «طینت» تعبیر شده است ـ موجودات واقع در عالم ماده و زمان نیستند، بلکه در عالم فوق دهر به تعیّن علمی وجود دارند و ارواح انبیا و شیعیان خاص ائمه از ابدان ائمه

---

۱. فرقان (۲۵) آیهٔ ۴۵.

خلق نشده اند، ابدان ائمه مدفون در قبور متبرّکهٔ خود می باشند. این که در روایت وارد است که: «شیعتنا خلقوا من فاضل طینتنا» مراد از طینت، حقیقت نوری یا ظلّی ائمه در مقام واحدیت است و طینت به معنی تراب و گل نمی باشد. مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی به تبع مجلسی(ره) و فرَق مختلف از متکلمان عامه و پیروان به اصطلاح سنّت از ارباب حدیث و طایفهٔ معتزله و اشاعره صریحاً تجرّد نفس را انکار می کند و می گوید: «لما تحقق بالعلوم الإلهية عدم تجرّد النفس وفقرها وخلوّها عن انوار القدسية يكون أساس قيام الرسول ونزول القرآن على التذكر وتنبيه الناس عن نوم الغفلة ...» إلى آخر ما حرره في (ص۸) من المطالب التي ينبوعنها الطبع السليم والذوق المستقيم.

نفس اگر استعداد قبول تجرد عقلی را نداشته باشد و فاقد تجرّد، قبول نور معنوی نمی کند. پس نفس یا باید در ابتداء فطرت نفسانی مجرّد تام باشد یا در عالم حیوانی دارای تجرد برزخی و مستعد از برای تحول جوهری به وجود عقلانی شود و از ناحیهٔ تابش انوار الهیه و صور علمیهٔ انسان بالفعل شود، چه آن که موجود مادی غیرقابل تحوّل به مقام تجرّد، قبول انوار الهیه نمی نماید و مانند موجودات مادی هرگز به خواب نمی رود تا انبیا از نوم غفلت او را بیدار کنند. نفس اگر بالذات مادی و ظلمت محض باشد، قبول حیات معنویه نمی نماید و قرب حق برای او متصور نمی باشد.

مراد خداوند از خارج نمودن انسان به عالم نور، خارج کردن آن از ظلمات نفس بهیمی و حیوانی متوغل در شهوات است و تبعات نفس اماره، ظلمات متراکمهٔ بعضهافوق بعض است و تجرّد برزخی متصور است. و چون سیر نفس در عالم حیوانی مانع ورود انسان است که در ابتدای وجود، حیوان بالفعل و ذاتاً متمایل به سیر در عوالم حیوانی است، به عالم نور می باشد، انبیا و اولیا برای این آمده اند که آدمی را از صور ظلمانی ناشی از سیر در عالم دیو و دد به عالم نور منتقل نمایند و او را انسان بالفعل صاحب تجرد و عقلانی نمایند و صور نوریه

ناشی از علوم و اعمال صالحه، منشأ فعلیت نفس انسانی می شود و او را از ظلمتکدهٔ نفس بهیمی و نفس اماره به مقام نفس مطمئنه سوق می دهد.

قول به مادی بودن نفس می تواند از وجوهی با کفر، همسایهٔ دیوار به دیوار باشد. ایشان نیز به تقلید مجلسی در عقاید نیز خبر واحد را، مانند طایفهٔ اخباریه ـ که از برکت انفاس قدسیهٔ آقا باقر وحید بهبهانی، اعتاب مقدسه از وجود افکار آنها پاك شد ـ حجّت می داند و سه روایت را هم احیاناً جزء متواترات قرار می دهد.

نفس ناطقهٔ انسانی دارای انحایی از وجود است؛ دارای مراتبی است قبل از نشأت دنیا که اخبار زیاد در این باب وارد است: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد». نفس به کینونت عقلانی نه از آن جهت که نفس است، در علل و مبادی عالیه وجود دارد، وجود برزخی در عوالم برزخ دارد و وجود مضاف به بدن به عنوان نفس دارد در دنیا، و وجودی بعد از نشأت دنیا دارد که آن هم در نفوس کُمّل متفاوت است؛ چه آن که انسان کامل محمدی، وجودی در عالم اجسام اُخروی دارد و وجود وسیعی در عوالم عقلیه دارد که از آن به «جنت افعال» تعبیر کرده اند.

وجودی به حسب قوس صعودی در عالم اسمای الهیه دارد که از آن به جنت اسمایی تعبیر شده است، وجودی برتر از جنت اسمایی دارد که از آن اهل معرفت تعبیر به «جنت ذات» کرده اند. روایات کثیره شاهد بر آنچه که ذکر شد در کتاب مشایخ ما ـ رضوان الله علیهم ـ موجود است. سرّ الانبیاء والاولیاء علی علیه السلام از فراق حق، سوز و گداز داشت و می فرمود: «کیف أصبر علی فراقك» و لقای حق غایت و نهایت عبادات و مجاهدات اولیاست. با مشاهدهٔ چنین مطالبی انسان یقین پیدا می کند که مؤلف ابواب الهدی فاقد استعداد یافتن مسائل عرفانی و حکمت الهی است.

ارباب علم گفته اند: اگر همهٔ تصورات و تصدیقات بدیهی باشند، باید بشر محتاج به کسب علم نباشد و اگر همه نظری باشند، باید بشر به هیچ چیزی در

علوم ریاضی و فلسفی و عرفانی و منطقی و طبیعی و علوم نقلی و ... علم پیدا نکند و باب معرفت ظاهری بر انسان مسدود شود.

ایشان این مطلب را به باد تمسخر گرفته است. اهلِ علم مفهوم وجود را از آن جا که اعم مفاهیم است، بدیهی اولی می دانند و همین وجود است که مقسم از برای واجب و ممکن و مجرد و مادی و جوهر و عرض واقع می شود و بداهت آن فطری است؛ چه آن که هر شخص صاحب شعور بسیار ناقص، بین وجود و عدم بدون تأمل فرق می گذارد و بالفطره می فهمد که شیء در عین موجودیت معدوم نمی باشد و نمی شود هم موجود و هم معدوم باشد و اهل فهم گفته اند: با این که مفهوم وجود بدیهی ترین اشیاست، کنه و حقیقت هر شیء خارجی به حسب علم حصولی قابل ادراك نیست و ما به علم بسیط اول مبدأ و علت و مقوّم وجودی خود را درك می کنیم و در ضمن این درك به علم بسیط، خود را درك می کنیم. ولی این علم از غایت وضوح مخفی است و کفر و ایمان بر علم مرکب و مضاعف مترتب می شود، لذا علم به توحید فطری است و به همین جهت انسان تن به تکالیف شرعیه می دهد..

وجود حق به حسب واقع مبدأ ظهور کلیه موجودات و منشأ ظهور تمام مفاهیم ادراکی است، پس خود اظهر اشیاست، ولی چون ما نمی توانیم به آن حقیقت احاطه پیدا کنیم و محیط حقیقی محاط نمی شود، برای ما درك کنه ذات در غایت خفاست، بلکه ادراك حقیقت کوچک ترین موجودات و نیل به خلق وجود این موجودات، جز به علم حضوری امکان ندارد و این اختصاص به حق دارد و ما از اشیا مفاهیم جنسی و نوعی و فصلی ادراك می کنیم و بر همهٔ اشیا مفهوم عام وجود صادق است، لذا بدیهی ترین مفاهیم است.

این همه در روایات ذکر شده است: «**إنه ـ تعالی ـ شيء**» یا «**هل یجوز اطلاق الشيء علیه؟**» معصوم می فرماید: «**شيء لا کالأشیاء**». مراد از این شيء مفهوم عام وجود است؛ چه آن که مراد شیئیت وجودی است نه ماهوی، چون ماهیت ندارد و چون

اشیای ممکنه ظل وجودند نه حقیقت وجود. حضرت صادق فرمود: «إنه ـ تعالی ـ شيء بحقيقة الشيئية». در برخی از روایات وارد است: «إنه ـ تعالی ـ أحدي الذات وأحدي الصفات». چون احد مبدأ حقایق وجودیه و واحد به معنای حقیقی، حق اول است که نفس احد و واحد است نه ذات متصّف به وحدت که کانه واحد بحقیقة الوحدة و واحد حقیقی واحد نفس الامری اوست: «قُلْ هُوَاللّهُ أحَدٌ».

قال الأستاذ الأکبر في العلوم النقلية والعقلية[1] و وحید دهره في المئارب الذوقية: «بدان که بین محدثان و محققان اختلاف است در تجسم ملائکة اللّه. کافهٔ حکما و محققین و بسیاری از فقها قائل به تجرد آنها و تجرّد نفس ناطقه شده اند و بر آن برهان های متین اقامه فرموده اند. و از بسیاری روایات و آیات شریفه نیز استفادهٔ تجرّد می شود، چنانچه محدّث محقق، مولا محمدتقی مجلسی پدر بزرگوار مرحوم مجلسی در شرح فقیه در ذیل بعضی روایات فرموده است که، این دلالت کند بر تجرّد نفس ناطقه و بعضی از محدثین، قائل به عدم تجرد شده اند و غایت آنچه دلیل آورده اند این است که قول به تجرّد منافی شریعت است و تصریح نموده اند به این که مجردی جز ذات مقدس[2] حق نیست.

و این کلام بسیار ضعیف است؛ زیرا که عمدهٔ نظر آنها دو امر شاید باشد: یکی قضیهٔ حدوث زمانی عالم که توهم شده مجرد بودن موجودی جز حق با آن منافی است. و دیگری فاعل مختار بودن حق ـ تعالی ـ است که گمان نموده اند با تجرّد عالم عقل و ملائکة اللّه مخالف است. و این هر دو مسأله از مسائل مُعَنْوَنه

---

۱. *اسرار الصلوة* اثر منیف و بی نظیر، تفسیر سورهٔ قدر (ص ۲۳۷ ـ ۲۳۸) تألیف امام عارف حضرت آقای خمینی ـ ادام اللّه ظلاله. تفسیر سورهٔ حمد و توحید نیز در همین اثر چاپ شده است که از بهترین آثار محسوب می شود که تقریب این قبیل از تحقیقات یکون من خواص إفاداته ـ حفظه اللّه وأدیمت برکاته.

۲. علاوه بر آنچه که ذکر فرموده اند، قائلان به اقوال مذکور خیال کرده اند اگر غیر از خداوند، موجود مجردی موجود باشد سنخیت بین علت و معلول لازم می آید.

است در علوم عالیه و عدم تنافی این قبیل از مسائل با موجود مجرد به وضوح پیوسته است، بلکه قول به عدم تجرد نفوس ناطقه و عالم عقل و ملائکة اللّه با بسیاری از مسائل الهیه و کثیری از قواعد عقلیه و قواعد حقه، منافی است که اکنون مجال بیان آنها نیست. و حدوث زمانی عالم را به آن طور که این دسته گمان کرده اند، منافی با اصل مسألهٔ حدوث زمانی است، فضلاً از آن که با بسیاری از قواعد الهیه نیز مخالف است و حق در نزد نویسنده موافق با عقل و نقل آن است که از برای ملائکه اصنافی است کثیره که بسیاری از آنها مجردند و بسیاری از آنها جسمانی برزخی هستند «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ»[1]. و اصناف آنها به حسب تقسیم کلی آن است که گفته اند: موجودات ملکوتیه بر دو قسمند: یکی آن که تعلق به اجسام ندارند، نه تعلق حلولی و نه تعلق تدبیری؛ و دیگر آن که به یکی از دو وجه تعلق داشته باشند. طایفهٔ اولی دو قسمند: یک قسم آنان که به آنها ملائکهٔ مهیمه گویند که مستغرق جمال جمیل و متحیر در ذات جلیل می باشند و از دیگر خلایق غافلند و به دیگر موجودات توجه ندارند.

در اولیای خدا یک طایفه هستند[2] که چنین می باشند. و چنانچه ما مستغرق بحر ظلمانی طبیعت هستیم و از عالم غیب و ذات ذوالجلال با آن که ظاهر بالذات و هر ظهوری پرتو ظهور اوست، به کلی غافلیم، آنها از عالم و هر چه در اوست غافل و به حق و جمال جمیل او مشغولند. در روایت است که، خداوند مخلوقاتی دارد که نمی دانند خداوند آدم و ابلیس را خلق فرموده یا نه. قسم دوم آنان هستند که خداوند آنها را وسایط رحمت خود قرار داده و آنها مبادی سلسلهٔ موجودات

---

۱. مدثر (۷۴) آیهٔ ۳۱.

۲. محققان ملائکهٔ جلالیون را برخی مقدم بر روح اول ـ که واسطهٔ ترقیم کلمات وجودیه است ـ دانسته اند و برخی در رتبهٔ عقل و برخی از کاملان را که در عالم ماده محکوم به حکم قطب نیستند، و دائماً در حال هیمانند مظهر یا از سنخ ملائکه مهیمین می دانند. برای بحث تحقیقی و مفصل در باب ر.ك: مقدمه نگارنده بر تمهید القواعد ابن ترکه. مراد از قطب، اقطاب محمدیه است ﷺ.

و غایت اشواقند و این طایفه را اهل جبروت گویند و مقدم و رئیس آنان روح اعظم است. لذا به عقل اول و روح و نور محمدی از آن جهت که واسطهٔ ترقیم نقوش وجودیه است، «قلم اعلا» اطلاق کرده اند. شاید آیهٔ «تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَالرُّوحُ»[1] اشاره به این طایفه از ملائکه باشد و اختصاص به روح با آن که از ملائکه است، اشاره به عظمت اوست، چنانچه در آیهٔ شریفهٔ «یَوْمَ یَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِکَةُ صَفّاً»[2] اشاره به همان باشد.

بعد از ذکر مطلبی گویند: «در روایت شریفه نیز وارد است که روح اعظم از جبرائیل و میکائیل است.» «... از برای هر موجودی، علوی یا سفلی، عنصری وجههٔ ملکوتی است که به آن وجهه به عالم ملائکه منتقل و با جنود حق پیوند است، چنانچه حق ـ تعالی ـ اشاره به ملکوت اشیا فرماید: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»[3]، چه آن که هر فرعی به اصل خود پیوندد. پس صور بسایط و عناصر و مرکبات، ملائکهٔ موکله اند ...» انتهی کلامه، نقلته بعباراته تیمناً بافادته وتذکُّراً بإضائته.

مؤلف ابواب الهدی و مرحوم مجلسی چون در ذهن خود از فلسفه و حکمت متعالیه و عرفان، امری مخالف مطلق با شریعت اسلام و افکار ائمه ترسیم کرده اند، سبب شده است که اصول مسلمه ای از شریعت و مذهب امامیه را منکر شوند و در ضمن، احکام عقلیه در مسائلی را که همهٔ ارباب عقول از فقها و اصولیون و محققان متکلمان در آن اتفاق دارند، انکار نمایند.

روایات زیادی را در تجرد نفس و آیات قرآنیهٔ دال بر آن که نفس انسانی از سنخ ابدان و مادیات نیست، تأویل و توجیه سست نمایند. روایات صحیح مطابق با عقل را کأن لم یکن فرض نموده و به روایات نادری که مخالف روایات کثیره

---

۱. قدر (۹۷) آیهٔ ۴.
۲. نبأ (۷۸) آیهٔ ۳۸.
۳. یس (۳۶) آیهٔ ۸۳.

و مخالف حکم عقلند، استدلال کنند.

در ابواب الهدی آمده است: «نور العلم والعقل افاضات عن اللّه إلی ارواحهم (شیعه) ولیس ذات الروح نفس تلك الأنوار، بل المخلوقات التي أبدعها الله تعالی ... کان لها الکون العرضي کما في روایة عمران الصابی، ان روح الحیات تفاض علی الروح في الرحم ...»(ص۸).

اولاً جنین اگر در مقام ذات استعداد تجرُّد نداشته باشد و ظلمت و میت صرف باشد، چه نحوه روح حیات را قبول می کند و یا آن که اگر استعداد حیات در جنین قبل از نیل به حیات حیوانی نباشد و فیض نور حق آن را از مقام قوهٔ حیات به فعلیت نیاورد، به چه نحو متصور است که لفظ حی، یعنی درّاك و فعّال به آن صدق نماید مگر روح حیات نحوهٔ وجود حیوان نمی باشد؟

آیا ابداعیات واقع در سلسله علل، وجود عرضی دارند و بالعرض موجودند؟ اگر بگویند غیرحق، جملهٔ موجودات وجود عرضی دارند و مراد آن باشد که وجود بالذات از صقع ربوبی است و موجودات بالعرض والمجاز وجود دارند، این کلام را با کدام معیار عقلی می توان پذیرفت! «ان الروح تخرج من البدن حال النوم وشعاعها متصلة الی البدن»، این دلالت دارد بر این که روحِ مدبِّر بدن چون از سنخ عوالم مجرده است، به عوالم غیب متصل می شود و سیر در عوالم مثالی یا عقلانی علی اختلاف استعداد الارواح می نماید.

روح به نفس از آن جهت اطلاق شده است که از ماده، تروحن و تجرد دارد و «نفخت فیه من روحی» دلالت دارد بر آن که روح از صقع ربوبی است و نفس بعد از تکامل استعداد قبول وجود تجردی می نماید که حق بعد از اخراج مواد و استعدادات از قوه به فعلیت و رسیدن به مقام قوهٔ قریب به تجرد تام، آن را به مقام فعلیت تجرد و تروحن می رساند و در لغت روح به معنای «ما به حیاة النفس» آمده است و روح قدسی مرتبهٔ اعلای روح و نفس ناطقه است و این که در ذیل روایت مذکور آمده است: «وقد تقبض روح الحیاة والعقل والعلم من الروح» معنایش

آن نیست که نفس بعد از نیل به مقام تجرد تام یا نیل به مرتبهٔ روحیهٔ مصطلح ارباب معرفت، که لطیفهٔ پنجم یا چهارم از لطایف سبعهٔ انسانیه است که محاذی روح اول و عقل و قلم اعلی به لسان نبوت و ولایت است، که لطیفهٔ ششم مقام سرّ نفس متصل به مقام واحدیت می باشد، سیر نزولی و قهقرایی نموده و فعلیت خود را رها می کند. لذا از حضرت ختمی مرتبت منقول است که **«أول ما خلق اللّه روحي»** و **«أول ما خلق الله نوري»** و در لسان ائمه **«أول ما خلق اللّه روح نبينا»** و **«كنا أنواراً قبل خلق السماوات»** به عناوین مختلفه نقل شده است.

صاحب رسالهٔ ابواب الهدی آورده است: «ففی رواية الكافی: الروح متحرك كالريح ... .» این که پیغمبر فرموده است: **«اوّل ما خلق اللّه روحي» یا «نوري» یا «أول ما خلق اللّه نور نبيِّنا»** قطعاً مراد ریح نیست، چون یکی از معانی ریح در لغت که جمع آن «ارياح» است و ارياح و رياح و ريح به معنای «هوا، نسیم کل شيء» می باشد، ولی ارواح جمع روح مثل روح اللّه یا روح القدس و «نفخت فيه من روحی»، مأخوذ از روح است و روح به «ما به حياة النفس وبقاؤها» **قطعاً** به معنای هوا و نسیم نیامده است، چه آن که نفخهٔ الهی به معنی هوا و نسیم موجود در عالم ماده نیست، مگر آن که روح در **«نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»**[1] را همان هوا بدانند که ـ العياذ باللّه ـ از ریهٔ الهی خارجی شده باشد!

مقصود از نور و روح و عقل که اول صادر است، نور معنوی دارای حیات ذاتی است و مجرد تام و فوق التمام بالفطره است که به آن روح، به اعتبار تروحن آن از ماده و عقل به معنای مجرد بودن آن از ماده و مقدار، اطلاق شده است و انوار ائمه و حضرت ختمی مرتبت که در صدر وجود قرار دارند، نور عرضی نظیر شعاع قمر و نور شمس نمی باشند. و نور به این معنا اسم صفت الهی متجلی در ائمه و اهل بیت می باشد. شاید تشبیه روح به هوا از این باب باشد که روح نیز

---

۱. حجر (۱۵) آیهٔ ۲۹؛ ص (۳۸) آیهٔ ۷۲.

لطیف است، ولی لطیف به معنای «إِنَّ اللّهَ لَطِیفٌ خَبِیرٌ»[۱] نه جسم لطیف. در غیر این صورت باید گفت این روایت مجعول است و اصولاً تمسک به ظاهر مخالف نصوص و ظواهر کتاب و سنّت و عقل، شرعاً و عقلاً ممنوع است.

مرحوم آقا میرزا مهدی صاحب ابواب الهدی، به گمان خویش روایاتی جسته است که دلالت بر مادی بودن نفس کند. در صدر روایت مذکور، آمده است: «**تخرج الروح من البدن حال النوم**». مراد از حال نوم، ناچار نوم بدن است و روح اگر از سنخ مجردات نباشد و دارای مقام و مرتبه ای مجرد از بدن نباشد و جزء مرکب جسمانی و حلول در بدن نماید، بعد از خروج از بدن، انسان می میرد و شعاع نوری متصل به بدن در حال خواب و سیر در عوالم غیب، دلالت دارد بر این که نفس و روح دارای مرتبه ای از تجرد است که بی نیاز از بدن است و مرتبهٔ نازلهٔ آن با بدن اتّحاد دارد و به اعتبار اتحاد با بدن، خالی از قوّه و استعداد نیست، لذا مادامی که به بدن تعلق دارد، قبول استکمال می نماید و بعد از آن که جهت قوّه که متقوّم به بدن است، به واسطهٔ موت ـ چه طبیعی و چه انخرامی ـ از نفس توسط قابض الارواح گرفته شد، نفس دیگر قبول کمال نمی کند و در مقبرهٔ اعمال خود در برازخ باقی است تا قیام قیامت کبری، باذن اللّه ـ تعالی.

صاحب ابواب الهدی از احتجاج نقل نموده است: «الارواح نائمون في حالة یقظة الأبدان (سیدباقر یقضة الأبدان نوشته است) لایشعرون بأنفسهم.» روح چون از سنخ مجردات است نفس حضور و ظهور و به نفس ذات معرّا از آلات بدنی، خود را شهود می کند و در علم نفس به ذات خود علم و عالم و معلوم متحد است. ولی انسان به واسطهٔ انغمار در طبیعت و انهماك در اوهام و پرده های پندار، از این ادراك که در غایت ظهور است غافل است و در ضمن ادراك ذات خود مقوم ذات خود را به علم بسیط به حکم «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ

---

۱. حج (۲۲) آیهٔ ۶۳؛ لقمان (۳۱) آیهٔ ۶۱.

مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»[1] شهود می کند به اندازهٔ وجود خود، ولی به واسطهٔ تبعات ناشی از نفس اماره، از این ادراك غافل است.

دوست نزدیک تر از من به منست   وین عجب تر که من از وی دورم

مؤلف از ظهور روایت مذکوربا مقدمه ای که ذکر شد (روایت دیگر ظهور در آنچه که او فهمیده است ندارد)، می خواهد نفس را نیز مادی بداند و حاصل کلام او آن است که موقع بیداری بدن، نفس به خواب می رود و در موقع خواب نفس، بدن در خواب است. کأنه این دو موجود مباین به نظر او، هر کدام از روح و بدن هنگام خواب رفتن دیگری کشیک می دهد و این وظیفه را به صورت خدمت متقابل انجام می دهند و بعد از موت هر دو فانی می شوند، کما يظهر من كلامه وصرح بفناء الجسد والروح الفاضل المجلسي والفرقة الاشعرية والمعتزلة وأصحاب الحديث من العامة. جمعی از فرق مسلمین تصریح کرده اند که موجود باید محسوس باشد و غیرمحسوس موجود نیست حتی حقیقت حق واجب بالذات.

***

مکتب اصفهان در عصر صفویه محیط ظهور فلاسفه و عرفای نامی است. در حوزه تشیع و قبل از پیدایش دولت صفوی، شیراز مرکز فلسفه و حکمت بود که اساتید بزرگی چون میرسید شریف و محقق دوانی و صدرالدین دشتکی و غیاث العلماء منصور فرزند وی و محقق خفری، در این دوران مصدر افاضت بودند، ولی در فلسفهٔ آنها لون و رنگ مشرب کلامی به نحوی بارز به چشم می خورد و به حق آنها حافظ علوم عقلی بودند. با پیدایش میر داماد و میرفندرسکی، طالبان حکمت و ارباب ذوق به اصفهان رو آوردند. در این شک نداریم که میرداماد و میرابوالقاسم فندرسکی ـ که هر دوی این بزرگواران از مردم استرآبادند ـ مشرب مشایی دارند، ولی میرمحمد باقر داماد به نحوی بارز بر

---

۱. ق (۵۰) آیهٔ ۱۶.

میرفندرسکی ترجیح دارد و در حدّ خواجه نصیر معروف به محقق طوسی قرار دارد.

شاخص حکمای دوران صفویه صدر المتألهین است که نه تنها بر استاد خود ترجیح دارد و اثر بی‌نظیر او اسفار در زمان میر نوشته شده است، بلکه در امور عامه و ربوبیّات و مباحث نفس بر قاطبهٔ حکما برتری دارد. مکتب اصفهان با وجود میرفندرسکی و میرداماد و صدرالمتألهین و تلامیذ و پیروان این اساتید، از مکتب‌های پربرکت در دوران فلسفه است و رشد و نموّ فلسفه و رسیدن به نهایت کمال. برخی از دانشمندان که از سیر فلسفه در دوران اسلام اطلاع کامل ندارند، عصر صفویه را عصر رکود و دوران قحط الرجال فلسفه دانسته‌اند و پا را فراتر گذاشته و گفته‌اند: یک شاعر حسابی در دوران صفویه دیده نمی‌شود و خیال کرده‌اند که دوران صفویه و محیط حکّام صفوی، محیط خشک مذهبی بوده است، نه محیط رشد عقلی و شکوفایی ذوقیات و شعر و هنر. اواخر دوران شاه سلیمان و شاه سلطان حسین به واسطهٔ سلطهٔ قشریون تند بر حکومت، این کلام تا اندازه‌ای صادق است، چه می‌توان توقع داشت از محیط علمی و حوزهٔ علمیه‌ای که شیخ الاسلام زمان، قائل به موجود مجرد غیر از حق ـ تعالی ـ را کافر بداند.

ولی باید توجه داشت که در همین دوران نیز اساتید بزرگی وجود داشتند که با تحمل مصایب، چون عاشق علم بودند، به درس و بحث ـ گاهی بر سبیل خفیه و گاهی آشکارا ـ ادامه می‌دادند. از مطالعهٔ ریاض العلماء و بعضی از آثار دیگر به خوبی معلوم می‌شود که مدرِّس فن منقول نیز اگر مختصر ذوقی داشت، با خواندن شعری از حافظ و مولوی و یا نوشتن آن در کتاب خود متهم به صوفی گری می‌شد و این اواخر (دوران سلطان حسین) شیخ زاهد گیلانی و شیخ صفی الدین اردبیلی را مردمِ مبتلا به خبط دماغ، در منابر لعن می‌کردند. قطب الدین نیریزی از عرفای آن دوره (جدّ مرحوم آقای میر شهاب الدین نیریزی)

داستان ها در این زمینه نوشته است.

این که برخی از ناآگاهان و به تبع آنان بعضی از ساده‌لوحان، تشیع را به اقسام متعدد تقسیم کرده اند و گفته اند: تشیع علوی با تشیع صفوی و تشیع دیلمی فرق دارد، ناشی از انحراف فکری یا سادگی است.

تشیع صفوی همان تشیع محقق کرکی، مؤلف عظیم جامع المقاصد و تشیع شیخنا البهائی و سید داماد و ملاصدرا و فیض و آقا حسین خوانساری و صاحب ذخیره و کاشف اللثام و بالمآل همان تشیع شیخ طوسی و کلینی و صدوق و دیگر اکابر پیرو حضرت صادق ـ علیه وآبائه وأولاده السلام ـ است.

مرحوم استاد نامدار عصر خود، در علوم نقلیه و عقلیه ملا اسماعیل خواجوئی در رسالهٔ شکوائیه می نویسد: اوایل مردم به ما به نظر عداوت نگاه می کردند و ما را شریک و سهیم در زوال حکومت می دانستند، در حالی که ما هم مثل همان مردم مصیبت کشِ عشرتِ رندانِ گذشته بودیم.

بعد از آن که افاغنه، اصفهان را با سهولت تسخیر کردند، باقی مانده از مدرسان و اساتید و طلاب فرار را بر قرار ترجیح دادند و جمعی قبل از سقوط اصفهان از گرسنگی مردند. کتابخانه های زیادی را افاغنه به زاینده رود ریختند و از هیچ جنایتی محمود و اشرف افغان فروگذار ننمودند. اما بعد از تطهیر خاك وطن از لوث وجود بیگانگان، جمع قلیلی از اساتید، طلاب را به خود جلب نمودند و این زمرهٔ از اساتید، مردمی نیک سیرت و متقی بودند که با ساختن به زندگی توأم با فقر و تنگدستی، وظیفهٔ مهمی را که روزگار به عهده آنها واگذار نموده بود، انجام دادند و خوب از عهده برآمدند و اغلب آنان از اساتید جامع در علوم عقلیه و نقلیه بودند و اوهام و خرافات لازم اخباریگری در آنها دیده نمی شود.

شاخص آنان آخوند ملا اسماعیل خواجوئی (م۱۱۷۳هـ. ق) مدرّس نامی فقه و اصول و حکمت، و میرزا محمد تقی الماسی(م۱۱۵۹هـ. ق) استاد محقق در علوم نقلیه و عقلیه (که آقا محمد بیدآبادی علاوه بر خواجوئی از محضر او نیز

استفاده کرده است) و او شاید اولین شخص و یا مهم ترین شخصی است که به فلسفه به مشرب ملاصدرا رو آورد.

آقا میرزا محمد تقی الماسی از احفاد مجلسی اول است نه مجلسی دوم. از ملهٔ این اساتید، آخوند ملا عبدالله حکیم (م۱۱۶۲هـ. ق) و ملانعیمای طالقانی مؤلف اصل الاصول و رسالهٔ مبسوط در معاد به روش به اصطلاح متشرعه می باشند. ملّا اسمٰعیل خواجویی از مردم فیروزکوه برای تحصیل به اصفهان رفت.

میرزا نصیر اصفهانی استاد نامدار در علوم ریاضی و هیئت و ملامحمد و ملامهدی هرندی اصفهانی از اساتید به نام عصر خود از معاصران مذکورند.

این اعاظم که جملگی به زیور علم و عمل آراسته بودند، حوزهٔ اصفهان را دوباره رونق دادند و آب رفته را به جوی برگرداندند، با تحمل مشقات و مصایب دلخراش و ابتلای به قحطی و آشوبی که دوباره بعد از مرگ نادر به وجود آمد. این مشکلات ادامه داشت تا استقرار حکومت کریم خان زند (از مردم اطراف سلطان آباد عراق) و مصایب ناشی از رحلت کریم خان و پیدایش قحطی و زلزله، که شرح آن در برخی از آثار دیده می شود.

بزرگ ترین شاخص علم حکمت در نیمهٔ اول قرن۱۳ و اواخر قرن ۱۲ هجری آخوند ملاعلی نوری (م۱۲۴۶هـ. ق) شاگرد آقا محمد بیدآبادی (م۱۱۹۸هـ. ق) و میرزا محمد تقی الماسی فرزند میرزا کاظم بن میرزا عزیزالله بن مولی محمد تقی مجلسی اول می باشد. آقا محمد، معاصر است با فقیه و مجتهد نامدار ملامهدی نراقی شاگرد آخوند ملا اسمعیل خواجوئی در علوم عقلیه و نقلیه و معاصران وی.

تأثیر نراقی در حکمت الهی از ملاصدرا، به طور وضوح و آشکار در آثارش مشاهده می شود. ملاعلی نوری اولین فیلسوف محققی است که به عمق افکار ملاصدرا پی برد و از ۲۴ سالگی تا چند روز قبل از رحلت به سرای جاوید، لاینقطع آثار ملاصدرا را تدریس فرمود. او از حیث پرورش و تربیت شاگردان

متمحض و ماهر در افکار آخوند ملاصدرا است نه آنکه بر شخص آخوند ترجیح داشته باشد. در دورهٔ طولانی عمر خود ـ بالغ بر صد سال ـ چندین دوره اساتید بزرگی تربیت نمود. حقیر در چهار جلد منتخبات فلسفی، نحوهٔ سیر فلسفه و عرفان را از زمان میرداماد و میرفندرسکی تا عصر آقاعلی و آقامحمدرضا بیان کرده است که با حواشی و تفسیر پرفسور کربن به زبان فرانسوی چاپ و منتشر شده است.

ترویج و احیای افکار و عقاید ملاصدرا، به حق ناشی از برکات نفس ملکوتی آخوند نوری است که در زمان ما تقریباً در آخرین مرحلهٔ قوس نزولی قرار گرفته است.

نه در حوزه های علمیهٔ فعلی فیلسوفی تربیت می شود و نه دانشگاه های ما بنیهٔ علمی جهت تربیت نیمچه استاد در عرفان و حکمت متعالیه را داراست.

مرحوم شیخ عبدالکریم حائری ـ أعلی الله مقامه ـ حوالی هفتاد سال قبل در منبر تدریس، فرموده بودند: سالیانی متمادی است که حوزهٔ شیعه از مایه مصرف می کند و مصرف سرمایه به ورشکستگی می انجامد. دانشگاه های ما نیز مملو است از فوق لیسانس و مربی در کسوت استادی و ریاست دانشگاهی و معاونت دانشگاهی و چه بسا لیسانس به نام معاون پژوهشی و تحقیقاتی، با سابقهٔ ۶۰ سال تأسیس دانشگاه، که آیندهٔ خوفناکی را ترسیم می کند.

در گذشته حوزه های جدید و قدیم رنگ و بویی داشت. امیدواریم که وضع به حالت سابق بر گردد.

***

بيان غزالى در توحيد الهى و نقد آن

قال الشيخ الغزالي في آخر مقدمته على كتابه التهافت: «ولنذكر الآن بعد المقدمات فهرست المسائل التي أظهر تناقض مذهبهم في هذا الكتاب وهي عشرون مسأله:

المسألة الاولى إبطال مذهبهم في أزلية العالم.

الثانية إبطال مذهبهم في بداية العالم.

الثالثة بيان تلبيسهم في قولهم: إن الله صانع العالم وإن العالم صنعه.

الرابعة في تعجيزهم عن إثبات الصانع.

الخامسة في تعجيزهم عن إقامه الدليل على استحالة الهين.

السادسة في إبطال مذهبهم في نفى الصفات.

السابعة في إبطال قولهم: إن الأول موجود بسيط بلاماهيه.

الثامنة في بيان أن الأول ليس بجسم إلى آخر ما ذكره في الفهرست».

فالحري أن نقدم المسألة الثالثة على المسألة الأولى والثانية، لأن مسألة أزلية الفيض ودوامه تبتنى على مسألة اثبات الواجب وبيان حقيقة أسمائه الحسنى وصفاته العليا وأنه لاجنس ولافصل لحقيقته المقدسة وأنه صرف الوجودى الذي لا أتم منه وصرف الوجود لايتثنى ولايتكرر ولاشريك له في الإلهية. وتقرير مسألة مهمة عظيمة يبتني عليها أزلية الفيض وأنه ـ تعالى ـ احدي الذات وأحدي الصفات وبيان أنَّ جميع مايتوقف على

فاعليته عن ذاته وهو الفاعل والغاية وتثريب عقائد صاحب التهافت وإظهار فضائحه والاعتراض عليه في جميع ما زعمه حقا وتقبيح آرائه المخالفة للكتاب والسنّة وتعقيب مانسجه ولفّقه إبطالاً ونقضاً وشرطتُ على نفسي أنْ لاأعارضه معارضة جدلٍ ومغالطةٍ ومشاغبةٍ.

المسألة الثالثة

قال صاحب التهافت: «وقد اتفقت الفلاسفة ـ سوى الدهرية ـ على أنّ للعالم صانعاً، وأنّ الله هو صانع العالم وفاعله وأنّ العالم فعله وصنعه، وهذا تلبيس على أصلهم، بل لايتصور على مساق أصلهم أنْ يكون العالم من صنع الله، من ثلاثة أوجه:

«الأول وجه في الفاعل(ب) ووجه في الفعل(ج) ووجه نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل. اما الذي في الفاعل فهو أنّه لابد أنْ يكون مريداً مختاراً عالما بما يريده، حتى يكون فاعلا لما يريده. والله ـ تعالى ـ عندهم ليس مريدا، بل لاصفة له أصلا، ومايصدر عنه فيلزم منه لزوما ضروريا[1]».

اقول: این که گفت: فاعل عالم امکان، باید مرید و مختار و عالم باشد تا فاعل مرید باشد، کلام صحیحی است و بر این اصل حکمای الهی اتفاق دارند و علاوه بر اراده دارای صفاتی دیگر نیز هست، مانند حیات و سمع و بصر و قول و قدرت که از این صفات به امهات اسما تعبیر کرده اند.

اما این که گفت فلاسفه صفات را از حق نفی کرده اند و مانند معتزله به صفات کمالیه قائل نیستند، سخنی است ناصواب که یا باید حمل بر کذب شود و یا حمل بر بی اطلاعی از مذهب فلاسفه. فلاسفه در حق اول، صفات زاید قائل نیستند، صفات را عین ذات حق می دانند، چون لازمهٔ زیادت صفات که

۱. *تهافت*، تصحیح سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف، ص ۱۲۰، تمامی نقل قول ها از این چاپ است.

غزالی به تبع مشایخ اشعری خود قائل است به خلو ذات از کمالات ذاتیه و عدم اتصاف ذات به علم، مثلاً به این معنی که ملاك عالمیت حق به ذات خود و اشیاء، متاخر از وجود حق باشد، ذات فاقد حیات و علم امکان مبدأ انبعاث علم و حیات ذاتی باشد. چون حیات را زاید بر ذات می داند، باید علم را نیز زاید بداند. اگر صفت علم که کمال ذات است در مرتبهٔ متاخرهٔ از ذات باشد، به چه نحو ذات خود را درك می کند، صورت علمی متاخر از ذات به چه نحو منکشف یا مبدأ انکشاف ذات می باشد و ذات معرّا از علم و حیات میت و ظلمت صرف است.

در علم حق به اشیا، نه علم به ذات، ممکن است کسی بگوید: حق، عالم به ذات است و علم به ذات ملازم است با ظهور صور اشیا در مرتبهٔ متاخرهٔ از ذات، و نفس علم به ذات مستلزم علم به اشیاست؛ چون تحقق صور علمیه در مرتبهٔ ذات مستلزم کثرت است، حق به تعقل ذات مبدأ صور علمی به اشیا در مرتبهٔ متاخر از ذات باشد. اما قول به خلوّ ذات از کلیهٔ صفات کمالیه، ملازم است با صدور این صفات از ذات بدون مسبوقیت این صفات به علم و اراده و قدرت و قول (کلام) و دیگر صفات ذاتیه.

به تقریردیگر، تحقق علم و اراده و قدرت و دیگر صفات کمالیه، چون این صفات منبعث از ذات و در مرتبهٔ متاخرهٔ از ذاتند، ناچار باید ذات علت این صور کمالیه و صور معلول ذات و حادث به حدوث ذاتی باشند و حادث ذاتی و قدیم به قدم ذات، به این لحاظ علم ناشی از ذات باید منبعث از ذات و مسبوق الوجود به علم مبدأ ظهور علم باشد. این کلام در قدرت و اراده و دیگر صفات کمالیه جاری است، چون اراده، زاید بر ذات و معلول ذات است، باید مسبوق الوجود به علم و قدرت و اراده، و بالاخره ظاهر از ذات متصف به حیات باشد، چون معطی کمال، فاقد کمال نمی باشد.

غزالی چون کلیهٔ صفات کمالیه را زاید بر ذات می داند، ناچار علم به ذات نیز باید زاید بر ذات باشد، چه آن که حیات را اشاعره زاید می دانند و در علم، حیات

معتبر است. ممکن است کسی بگوید: چون اشاعره حقّ اول را مجرد می دانند، ناچار علم به ذات را عین ذات دانسته نه زاید بر ذات و علم به غیر و اراده و قدرت و حیات و دیگر صفات کلیه زاید بر ذاتند.

جواب آن که، اگر اراده و قدرت و حیات و دیگر صفات کمالیه عین ذات نباشند، باید حق در مرتبهٔ ذات معرّا از صفات کمالیه و صفات زاید بر ذات باشد، ناچار صدور اراده و قدرت و اختیار، مسبوقند به اراده و قدرت و اختیار، و علم مقدم بر صفات عرضیه. لازمهٔ این قول تسلسل یا عینیت این صفات با ذات می باشد و یا ملازم است با دور، یا تأثر حق در صفات کمالیه از غیر خود.

غزالی چون از تصور این که چه نحوه امکان دارد صفات متخالفه با ذات متحد باشند: عاجز است، به زیادت قائل است. و شیخ برای دفع توهم، در آثار خود مکرر گفته است: تغایر مفهومی صفات، منافی اتحاد وجودی این صفات نمی باشد: «وإنَّ الأول لایتکثر لأجل تکثر صفاته، لأنَّ کل واحدة من صفاته اذا حققت تکون الصفة الأخری بالقیاس إلیه، فیکون قدرته حیاته وحیاته قدرته، فهو حي من حیث هو قادر وکذا في سایر صفاته.»[۱]

مختار و مرید و قادر مطلق موجودی است که اختیار و اراده و قدرت و حیات عین ذات او باشد و غایت فعل او نیز نفس وجود او باشد وگرنه مختار و مرید مستقل و قادر علی الاطلاق نخواهد بود. غزالی در تهافت به زبان فلسفه آشنا نیست و در مقاصد الفلاسفه صرفاً به ترجمهٔ حکمت علائیه و تحریر الفاظ و اصطلاحات پرداخته است، بدون آن که عمق مطالب را درك کند[۲] و نقل عن أنباذقلس الحکیم: «انه ـ تعالی ـ وإن وصف بالعلم والجود والارادة والقدرة ولیس هو

---

۱. تعلیقات و مبحث «صفات» در شفا و نجات و مبدأ و معاد.

۲. چون مبحث عدم انقطاع فیض مبتنی بر شناخت حق و صفات ذاتیهٔ اوست، ما بعد از اثبات واجب و نفی تعدد مبدأ وجود، به نحوی مبحث را تقریر می کنیم که کلیهٔ شبهات او در نفی ازلیت فیض خود به خود منحل شود.

معانی متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفه، لكن كما أنا نقول لكل واحد من موجودات العالم أنّه معلومه ومقدوره ومراده وفيض جوده من غير أن يثبت فيه معانٍ شتى وكذلك نصِف موجدها بالعلم والجود والإرادة والقدرة[۱] وإنْ كان أحدياً فرداً ...».

کلام مذکور در نهایت اتقان است، ولی کسی که وقتی مشاهده می کند شیخ ماهیت را از حق نفی می کند، در حیرت فرو می رود و قهراً به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود قائل است، از درك نحوهٔ انطوای مفاهیم متغایرهٔ متکثره در وجود واحد بسیط، عاجز است. کسی که به این حقیقت دست نیافته باشد که کلیهٔ صفات کمالیهٔ وجود، در عین وجود مستهلکند، نباید توقع حلّ این قبیل از غوامض حکمیه را داشت. کلیهٔ مطالب او در مقام ردّ فلسفه از مقولاتی است که ذکر شد، به راستی چه می توان کرد که: «الدهر دهر والزمان زمان»، مردم موسی را به نبوت قبول نکردند، گوساله را به خدایی قبول کردند.

۱ـ نگاهی دیگر به کتاب ابواب الهدی

هم چنان که به اجمال یاد شد، مرحوم آقامیرزا مهدی در ابواب الهدی تصریح نموده است که مطالب حکما از آن جهت باطل است که، در باب تصورات، بدیهی ترین مفاهیم را مفهوم وجود دانسته اند و در تصدیقات، بدیهی ترین تصدیقات را امتناع نقیضین می دانند! و در موضعی دیگر فرموده است: مطالب مدوّنه در کتب حکما از آن جهت باطل و بی اساس است که آنان از امور بدیهی و فطری و معلوم، به امور نظری و مسائل علمی پی می برند!

قال في الأثر المذكور: فنقول بحول الله مستمدا من رسوله و ... : أن من أبده المفاهيم المتصورة عندهم مفهوم الوجود، ومن أبده التصديقات عندهم

---

۱. قال صدر الحكماء في تعليقاته المباركة على كتاب حكمه الاِشراق: «وجدت هذا المعنى في كلام أبي الحسن العامري في كتابه المسمى بالأبد على الأمد» شرح حکمت *اشراق*، ص ۳۱۳.

امتناع اجتماع النقیضین وارتفاعهما . ومن نفس المفهوم لحقیقة الوجود یظهر اشتباههم، فإن الوجود الذي هو بدیهي عند کل أحد وهو نقیض العدم ذات الوجود وحقیقته وهو الظاهر بذاته ولامفهوم له، فإن الفهم یکون بالوجود والفهم لایصیر مفهوماً، لأنه خلاف ذاته، بل الوجود بنفسه ظاهر لکل أحد ظهوراً ذاتیاً. فقول القائل: «مفهومه من أعرف الأشیاء ـ وکنهه في غایة الخفاء» غلط، «مفهومه من أغلط الأغلاط ـ وکنهه في غایة الجلاء» (ص۱۴).

باید در پاسخ ایشان گفت: در قضایای خارجیه که ما حکم به وجود و تحقق ماهیتی از ماهیات می نماییم و مثلاً می گوییم: زید هست (زیدٌ موجود) آیا محمول امر کلی و وجود مفهومی نیست! آیا ما در این حکم، به حاقّ وجود زید رسیده و حقیقت وجود خاص خارجی زید را به علم شهودی رؤیت کرده ایم!

این مبدأ وجود و حق اول ـ تبارك وتعالی ـ است که از باب احاطهٔ قیومیه به اشیا، ظاهر و باطن هر شیء را مشاهده می کند به علم بسیط، و علم حق به حقایق خارجیه ـ چه قبل از کثرت و چه بعد از کثرت ـ علم حضوری است و این علم از سنخ تصورات و تصدیقات نمی باشد.

این که زندیق و یا برخی از اصحاب حضرت صادق ـ علیه وآبائه واولاده الکرام التحیة والسلام ـ از آن حضرت سؤال می کنند: آیا اطلاق شیء (مراد، شیئیت وجودی است) بر حق جایز است؟ و امام می فرمایند: «شيء لا کالأشیاء». متعلق ادراك سائل، مفهوم بدیهی شیء نمی باشد. بعد امام می فرمایند، از این که من می گویم ذات حق، شیء است، اثبات معنایی است، ولی سائل باید متوجه باشد که من از این جهت به حق ـ تعالی ـ حکم به شیئیت می نمایم که تعطیل لازم نیاید، چون بین نفی و اثبات، واسطه وجود ندارد. بعد در جواب سائل که به شکلی برخورد نموده و گمان کرده است که ما هر مفهومی را که زاییدهٔ فکر ماست و حکایت از آن حقیقت مطلقه نمی نماید، نمی توانیم به او حمل کنیم، حضرت او را متوجه می نماید که این که ما می گوییم او شیء است، فقط نظر داریم که اثبات

کنیم که او معدوم نیست و تحقق خارجی دارد تا تعطیل از معرفت حق و نفی اعتقاد به او لازم نیاید و بعد از آماده کردن ذهن مخاطب، می فرماید: «إنه ـ تعالی ـ شيء بحقيقة الشيئية» یعنی او حقیقت محض وجود است و موجودات امکانی، حقیقت وجود نیستند ومشوب با جهات عدمی اند. در نظر سائل و امام مفهوم شیء یا وجود، مفهوم بدیهی و فطری بوده است و نظر امام این است که این مفهوم بدیهی عنوان و مرآت است از برای آن حقیقت؛ یعنی اطلاق وجود بر آن حقیقت، فقط برای تفهیم است و «حکایة مّا» از آن حقیقت می باشد. فقرات دیگر روایت دلالت دارد که مقام غیب وجود، اسم و رسم ندارد و قابل تعریف نیست وهیچ اسمی حکایت از آن حقیقت ننماید. نه سائل چنین فهمیده است که کنه غیب ذات حق قابل ادراك است ونه امام ـ العیاذ بالله ـ مدعی شده است که من به کنه غیب وجود حق، احاطه پیدا کرده ام و می گویم او حقیقت صرف وجود است.

در علم حصولی، مفهوم وجود یا شیء را ما از اشیا انتزاع می کنیم و بر همهٔ اشیا حمل می نماییم. علم به بداهت مفهوم وجود، فطری است، نه کسبی و علم به عدم ارتفاع یا اجتماع نقیضین نیز فطری است، نه کسبی و گرنه باید به کلی باب معرفت بر بشر در انواع و اقسام علوم ـ شرعیه و دیگر علوم ـ منسد شود؛ زیرا با جواز ارتفاع یا اجتماع نقیضین هیچ حکمی بر هیچ حقیقتی امکان ندارد. ما مفهوم وجود و عدم را به حسب فطرت و بداهت درك می کنیم و می گوییم این دو مفهوم بر شیءِ خارجی صدق نمی کند. ما وقتی به حقایق اشیا می رسیم که احاطهٔ وجودی خاص حق به اشیا پیدا کنیم، این علم، حضوری است و داخل در باب تصور و تصدیق نیست. ابن سینا تصریح کرده است که ما از اشیا فقط لوازم و خواص و اعراض را درك می کنیم و علم به حاقّ حقایق وجودیه از وسع و قدرت و طاقت بشری خارج است.

این که حکما گفته اند: حکمت عبارت است از: علم به حقایق اشیا به اندازهٔ طاقت و توانایی بشر و نوع فاضل از افراد انسان؛ مراد آن است که در وسع بشر

حصول علم به حقایق اشیا ممتنع است.

این که ما می گوییم: وجود عین ذات حق است، مراد آن است که اگر حق ـ تعالی ـ به فرض محال مانند مفهوم انسان در ذهن حاصل شود، عقل وجود را عین حقیقت آن می بیند، نه زاید بر آن و البته حق ـ تعالی ـ وجود ذهنی ندارد.

استاد محقق در زیست شناسی فقط خواص اشیا را می تواند بشناسد؛ چه آن که حقیقت خارجیه ذره ای از ذرات اشیا در موطن ذهن انسانی حاصل نمی شود. و این نیز مسلم است که نقیض وجود، عدم است و حقیقت خارجی هیچ موجودی در مرتبهٔ وجود خود ـ با حصول شرایط تناقض ـ با عدم، اجتماع ندارد و لازم نیست که ما به بیخ وجودات خارجیه رخنه نموده و به علم حضوری مشاهده کنیم که وجود به چه نحو عدم را طرد می کند. بنا به فرمودهٔ صاحب «ابواب الهدی» ایشان به کنه جمیع حقایق وجودیه از جمله وجود حق رسیده اند! و مشاهده کرده اند که در حقایق وجودیه عدم یافت نمی شود! باید به این نکته توجه داشت که به حسب دلایل عقلی و شواهد قطعی نقلی، حقیقت وجود حق ـ تعالی ـ است و وجودات امکانیه از اشرف مخلوقات تا اخس مخلوقات، حقیقت وجود نیستند. و این نیز مسلم است که علم حضوری شهودی منحصر است به علم شیء مجرد، به ذات خود و علم او به مقوم وجود و مبدأ قیوم کل. «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.»[1] و «لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا»[2]، دلالت صریح دارد که حق ـ تعالی ـ از ما، به ما نزدیک تر از خود ماست؛ یعنی ما به اندازهٔ وجود خود، مقوم وجود خود را اول درک می کنیم، بعد وجود خود را. ولی این علم از نهایت ظهور مخفی است و دین فطری و توحید فطری همین است و چون ولایت کلیه نیز در اشیا سریان دارد، اگر کسی دارای بصیرت باشد به چشم دل، صاحب ولایت کلیه را مشاهده می کند:

---

۱. ق (۵۰) آیهٔ ۱۶.

۲. بقره (۲) آیهٔ ۱۴۸.

«یا حار همدان من یمت یرني»، کلام جانفزای علی بن ابی طالب است.

و مصداق دیگر علم حضوری منحصر است به علم حق به اشیا و این اتم انحای علم است و علم نفس به قوای غیبی خود نیز علم حضوری است.

حقیقت حق اگر چه به حسب واقع اظهر و انور اشیاست، ولی این وجود، با آن که مبدأ ظهور همهٔ اشیاست، به حسب علم حصولی در غایت خفاست: «وَلاَیُحِیطُونَ بِهِ عِلْماً. وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ...»[1] و چون آن حقیقت صرفهٔ وجود و علم و قدرت، از جمیع قیودی که بشر می تواند به آن راه یابد معرّاست، در عین ظهور، در غایت خفاست. بلی برای صاحبان ولایت ـ کلیه که بصر آنها به بصیرت تبدیل شده است و حجب ظلمانیه و نورانیهٔ بین خود و حق را برداشته اند ـ در مرتبهٔ متأخر از غیب ذات و غیب الغیوب، حق را اظهر از هر شیء مشاهده می کنند به علم حضوری نه حصولی.

ولی در مقام مشاهدهٔ غیب ذات، اعرف خلایق به حق می فرماید: «ما عرفناك حق معرفتك» و چون عبادت حقیقی مبتنی بر معرفت تام است، و از آن جا که محیط حقیقی محاط نمی شود، می فرماید: «ما عبدناك حق عبادتك» پس توحید حقیقی، توحیدی است که حق خود را بدان تعریف نموده که: «شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلهَ إِلاّ هُوَ»[2]، «و في كل شيء دليل على توحيده». هر مرتبه از وجود و هر مرتبه از معرفت، حکم خاص دارد.

و این مطلب نیز مسلم است که حقیقت محمدیه ﷺ ـ که متحد است با حقیقت علویه و مهدویه و ... مظهر تام کلیهٔ اسمای جمالیه و جلالیه حق هستند، اقرب موجودات به حقند و آنان سرّ توحید را ـ که همان «قرب وریدی» و «تولیه» نام دارد ـ در همهٔ اشیا مشاهده می کنند و به سرّ «مَا مِنْ دَابَّةٍ ... آخِذ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي

---

۱. طه (۲۰) آیات ۱۰۹ و ۱۱۰.

۲. آل عمران (۳) آیهٔ ۱۸.

عَلیٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ»[1] به چشم قلب واقفند؛ چه آن که: «در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست» و از آنچه ذکر گردید وجه مناقشه در این کلام که: «الفهم یکون بالوجود والفهم لایصیر مفهوماً» روشن شد؛ زیرا فهم به معنای ادراك گر چه مفهوم نمی شود، ولی علم به اشیا علم حصولی مفهومی است نه حضوری، آن وجودی که ظاهر از برای هر شیء است وجود خاص هر شیء است، برای آن شیء و حقیقت مطلقهٔ حق در مقام تجلی و ظهور در اشیا برای هرشیء، اظهر از آن شیء است. ولی این ظهور را ارباب قلوب از اولیای محمدیین ﷺ مشاهده می کنند.

«أَلاَ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شيءٍ مُحِيْط»[2] همین مفهوم وجود که مبدأ ظهور مفاهیم ذهنی است ـ و هر مفهوم و معنا تا ظهور ذهنی پیدا نکند، ظاهر نمی شود ـ از تجلی حق به اسم نور یا اسم ظاهر، در عرصه پهناور عالم ادراك انسانی ظاهر می شود و از تجلیات حق است، نه از اغلط اغلاط!

دانش حق ذوات را فطریست   *دانش دانش است که آن فکریست*

۲ـ گذری بر مقدمهٔ توحید قرآن

مرحوم حاج شیخ مجتبی قزوینی(ره) در مقدمهٔ توحید قرآن فرموده است: «من بعد از تحصیل فلسفه و عرفان در سالیان متمادی به بطلان این دو علم پی بردم و این نیز مسلم است که از صد سال قبل به این طرف حکما و عرفا طراً مطرود فقها بوده اند، خداوند همه را غریق رحمت خود گرداند.»

ما در کلام این بزرگوار دو نظر داریم؛ زیرا اولاً ما به راستی نمی دانیم ایشان و امثال ایشان که به مبارزه با فلسفه و عرفان برخاسته و داعیهٔ تحصیل و شناخت کامل فلسفه و عرفان را دارند، نزد کدام استاد فلسفه را تلمذ نموده اند! و ثانیاً این

---

۱. هود (۱۱) آیهٔ ۵۶.

۲. فصّلت (۴۱) آیهٔ ۵۴.

که می فرماید: «از صد سال قبل به این طرف ...» این مدت زمانی را با چه معیاری سنجیده اند و این نظریه را از کدام تاریخ به دست آورده اند.

به راستی چه خوب بود طرفداران این نظریه که مدعی هستند اول فلسفه را فهمیده اند و سپس آن را باطل دانسته و رد نموده اند، برای اثبات ادعای خویش در آشنایی کامل با اصطلاحات فلسفی و عرفانی اعلام آمادگی می نمودند و در مباحثه ای حول اسفار «الهیات ـ علم کلام» و فصوص ابن عربی شرکت می جستند، ما این دعوت را بارها از آنان به عمل آورده ایم، ولی تاکنون پاسخ مثبتی نشنیده ایم؛ در حالی که شرکت در چنین مباحثه ای می توانست مشکل گشا و کارساز باشد.

رابطهٔ فقها با فلسفه و عرفان

و اما به منظور بررسی این سخن که: «از صد سال قبل به این طرف، حکما و عرفا طرداً مطرود فقها بوده اند» کافی است که نگاهی اجمالی به آرا و اندیشه های فقهای بزرگ این قرن بیفکنیم: مرحوم حاجی فاضل از اعاظم تلامیذ میرزای شیرازی صاحب محکمهٔ شرع و از اساتید فقه و اصول و تفسیر و حدیث و استاد مسلم فلسفه بود. ایشان سنهٔ ۱۳۴۲هـ. ق رحلت کرده اند. در زمان حیات اسفار و شرح اشارات تدریس می نموده است، ولی اهل عرفان نبود.

مرحوم حکیم ربانی، آقا بزرگ حکیم، استاد فن فلسفه که از اوتاد عصر در زهد واقعی بود، در سال ۱۳۵۲هـ. ق رحلت کرد، ایشان هم عرفان درس نمی داد.

در بین متأخرین مرحوم آقای شاه آبادی و آقا میرزا مهدی آشتیانی در ضمن تدریس علوم، عرفان هم درس می دادند. آقا میرزا احمد آشتیانی نیز در این فن وارد بود، ولی عرفان برای شاگردان خود درس نمی داد و صریحاً می فرمود: در بین صد طلبهٔ باهوش، شاید ده نفر استعداد فهم فلسفه داشته باشند و در بین آن

ده نفر احتمال دارد یک یا دو نفر بعد از قرائت کتب درسی فلسفه، استعدادفراگیری عرفان داشته باشند.

امام ـ دام ظله ـ در این فن ماهرند، ولی معظم له نیز اسفار تدریس می کرد و عرفان تدریس نمی نمود؛ زیرا اعتقاد دارند که اوحدی از طلاب تحصیل کرده مستعد، صلاحیت حضور به درس عرفان را دارد.

عرفان بسیار ظرافت کاری دارد و بسیار مطالب آن عمیق و دقیق است. اساتید ادبیات فارسی در دوران کهولت پیش خود، در سلک کاشفان رموز کتاب مثنوی و دیگر آثار منظوم عرفانی برمی آیند. آنهایی که خیلی زحمت می کشند چیزی می نویسند، در شأن فهرست نویس یا کتاب شناس! حقیر «مشارق الدّراری» شرح فارسی بر تأئیهٔ ابن فارض را چاپ کرده‌ام، ولی اعتقاد ندارم هر کسی بتواند از عهدهٔ فهم این اثر عمیق بی نظیر برآید و عدهٔ معدودی ذوق فهم این اثر عظیم را دارند.

به هر حال هر طور که باشد این آقایان، پیش کدام استاد متخصص فلسفه و عرفان سال های متمادی در این دو فنّ به مقام استادی رسیده اند بر ما مجهول است.

آیا این عرفا و حکمایی که مطرود فقها بودند، چه دسته از عرفا هستند و این فقها در کجا می زیستند، خداوند عالم است.

مرحوم آقای شاه آبادی استاد بزرگ عرفان بودند و همهٔ علما و فقها برای آن مرحوم احترام خاصّ قائل بودند و خود نیز دارای مقلد بود، مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی از اساتید عرفان و فلسفه بودند، قم که مشرف می شدند، آیات عظام، از جمله آیة اللّه العظمی بروجردی نهایت احترام را برای ایشان قائل بودند.

مرحوم آقا میرزا احمد آشتیانی از حکما و از عمدهٔ قائلان به وحدت وجود بوده و مورد احترام اعاظم فقها و مجتهدان قم و نجف.

مرحوم میرزا حسن آشتیانی و حاج شیخ فضل اللّه نوری در مجالس، میرزا ابوالحسن جلوه حکیم معروف را بر خود مقدم می داشتند و میرزای آشتیانی نزد آقا علی حکیم، شرح هدایهٔ ملاصدرا قرائت می کرد و آقا علی مدرس نزد میرزای آشتیانی رسائل شیخ اعظم انصاری می خواند.

آیات عظام آقا سید محمدتقی خوانساری و حاج سید احمد خوانساری و حضرت امام ـ دام ظله ـ نزد میرزا علی اکبر یزدی اسفار می خواندند. مرحوم آقا سید محمدتقی و آقا سید احمد خوانساری، بعد از اتمام تحصیلات عالیه در نجف، به درس آقا میرزا علی اکبر می رفتند.

مرحوم آیة اللّه بروجردی، با این که نزد اساتید بزرگ تحصیل کرده بودند، زهد و تقوا و ورع آخوند ملاّ حسین کاشی و جهانگیرخان قشقائی را می ستودند و از آن دو بزرگ مرد، همیشه به نیکی یاد می کردند و رفتار آنان را سرمشق می دانستند و فلسفه را نزد این دو استاد فرا گرفته بودند.

مرحوم حاج میرزا ابوالفضل تهرانی از اعاظم تلامیذ میرزای شیرازی و فرزند میرزا ابوالقاسم کلانتر نوری تلمیذ عظیم شیخ انصاری، در مقام ذکر اساتید خود در علوم نقلیه و عقلیه، وقتی نام از آقا محمدرضا قمشه ای می برد، راجع به زهد و تقوا و وارستگی و توغّل او در آثار ائمه ﷺ دراعتقادات و تسلیم کلی او نسبت به آثار ائمه، عبارتی نوشته و چنان شیفته اوست که از احدی از اساتید خود آن نحو سخن نگفته است و او را از اوتاد عصر خود معرفی نموده است و برای اساتید فقه و اصول این اندازه احترام قائل نیست و او را عارف به خدا می داند.

مرحوم آقا میرزا محمدباقر اصطهباناتی از اعاظم تلامیذ آقا علی و آقا محمدرضا در عقلیات و اعتقادات و استاد حاج شیخ محمدحسین کمپانی در حکمت متعالیه، از خواص اصحاب میرزای شیرازی بزرگ و نزدیک ترین شخص به او و محرم اسرار و مورد مشورت میرزا در مهام امور بود.

حاج ملاهادی سبزواری قبل از تشرف به مکهٔ معظمه، یعنی بعد از فراغت

از تحصیل در اصفهان، در مشهد، حوزهٔ عظیم فلسفی داشت و صاحبان محاضر شرع، به درس او حاضر می شدند؛ در حالی که سن شریف او در ابتدای شروع تدریس حدود۳۲ سال بود و آخوند ملاغلامحسین شیخ الاسلام و آقا میرزا محمدتقی سروقدی و غیر این دو بزرگوار از مجتهدان و فقها به درس او حاضر می شدند و حاج میرزا حسین سبزواری از اعاظم تلامیذ میرزای بزرگ به شاگردی او افتخار می کرد؛ چه آن که سال ها به درس محقق سبزواری حاضر شده بود.

آخوند ملاکاظم خراسانی قبل از تشرّف به اعتاب مقدسه، مدتی در سبزوار به درس حکیم سبزواری و مدتی در تهران به درس مرحوم آخوند ملاحسن خوئی شاگرد ملاعبدالله زنوزی، حاضر شده بودند و آقا حاج میرزا احمد فرزند مرحوم آخوند به حقیر بارها فرمودند که مرحوم آقا می فرمودند: کسانی که فلسفهٔ الهی را خوب نفهمیده باشند، اخبار آل محمد ﷺ در عقاید را نمی فهمند و همان طوری که فقه بدون اصول بی معناست، درك اصول و عقاید حقه، بدون بنیهٔ علمی فلسفی و کلام تحقیقی میسور نمی باشد.

فاضل هندی، فقیه نامدار، و محقق سبزواری، صاحب ذخیره در فقه، و آقا حسین خوانساری، صاحب مشارق الشموس شرح بر دروس، و آخوند ملا اسماعیل خواجوئی، فقیه معروف، و آقا محمد بید آبادی، استاد مسلم در علوم نقلیه، و فقیه و اصولی محقق میرزا محمد تقی الماسی و غیره این اکابر از اساتید بزرگ حکمت و فلسفه در عصر خود بودند، نه آنان کسی را تحمیق می کردند و نه کسی آنان را تکفیر.

کدام یک از این اکابر مطرود فقها بودند، برخی از فقها در عصر ما و در اعصار گذشته، در حدود شرح تجرید هم کلام در اصول عقاید نمی دانستند، ولی آنان که صاحب ورع بودند، پا را از حد فراتر نگذاشته، بی طرف بودند و به تکفیر و ناسزا نمی پرداختند.

نظریات غیرعلمی مخالفان فلسفه

امام الحرمین، معتقد است که روح جسم لطیف است و تجرد ندارد، آقایان هم همین را می گویند. به مذهب اهل بیت، روح مجرد از ماده است و بعد از فنای بدن باقی است. صاحب کافی، صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و دیگر اعاظم فقهای امامیه بر این مسلک رفته اند.

می گویند: اراده، صفت فعل است، به قول مرحوم آیة الله بروجردی، ما نمی دانیم اراده، صفت فعل حق است، یعنی چه؟ صفت فعل حق، حدوث است و امکان و... چه معنا دارد که ارادهٔ حق، صفت خلق باشد!

آن مرحوم می فرمودند: ما نمی توانیم با چند خبر واحد معارض با آیات محکمهٔ قرآن و روایات ائمه و مخالف حکم عقل، اراده را از ذات نفی کنیم و ملتزم شویم به این کلمهٔ ملعونه که حق ـ تعالی ـ فاعل مُوجَبْ است. چه آن که نفی اراده ملازم است با صدور فعل از حق بر سبیل اضطرار. بر فرض که به این کلمهٔ کفرآمیز ملتزم شویم، حق را باید فاعل مختار بدانیم در اختیار، مشیت و اراده مأخوذ است و فاعل مختار، فاعلی است که در حق آن صحیح باشد که بگوییم: إن شاء فعل و إن لم یشأ، لم یفعل. در قدرت واجب که مبرا از صفات امکانی است، مشیت، مأخوذ است؛ لذا کلیهٔ محققان از علمای اصول فقه مثل آقا باقر بهبهانی و میرزای قمی و صاحب فصول و شیخ محمدتقی رئیس اصولیون و شیخ انصاری در تقریرات کلانتر و آخوند خراسانی تا معاصران ما، مرحوم آیة الله بروجردی، اراده را به علم به نظام احسن و برخی مانند حجت فرقهٔ ناجیهٔ شیعه، افضل المتأخرین، محقق طوسی خواجه نصیر و علامهٔ حلی شارح تجرید و اشارات ابن سینا، از اراده در تجرید و شرح آن به: «داعی» و در شرح اشارات به «علم به نظام خیر» تعبیر کرده اند.

این شبههٔ واهی که اگر اراده، عین ذات باشد، از آن جا که خداوند علم

به شرور و مبادی شرور از کفره و فسقه دارد، لازمه اش آن است که خداوند فاعل شرور و کفر و فسق باشد، به کلی بی اساس و جواب آن واضح است؛ چه آن که خداوند به ضرورت شرع و عقل فاعل کفار و فجار است، ولی برگشت شرور به اعدام و ناچار «مقضی»، بالعرض است و شرور، لازمهٔ خلقت عالم ماده است و امور عدمیه مجعول بالذات نیستند و به فرض آن که امر وجودی باشند، ترك خیر کثیر برای شر قلیل، خود شر کثیر است.

برخی در این بحث ـ که بحث خلق اعمال باشد ـ گاهی به صورت قدریه و جبریه، خودنمایی می کنند و گاهی به صورت معتزله و بویی از کلام معجز نظام اهل بیت عليهم السلام: «**لاجبر ولاتفويض بل أمر بين الأمرين**» به مشام آنان نرسیده و «**القدرية مجوس هذه الأمّة**»، جبریه این روایت را در شأن معتزله و معتزله آن را در شأن اشاعره وارد دانسته اند.

از این مسأله نیز جمعی غفلت دارند که فقط حق ـ تعالی ـ از آن جهت که جمیع جهات مربوط به خالقیت، عین ذات او است و در حقیقت غایت فعل او، ذات اوست، ناچار، مختار حقیقی او است.

لذا ثالث المعلمین میرمحمدباقر داماد استاد مسلم در علوم نقلیه و عقلیه، در قبسات می فرماید: «أما رأيت إمام المتشكّكين وهلاّ قلت له: يا إمام قومك، أما تستحيي من التقوّل على الفلاسفة، أنّ الفلاسفة يقولون: لامختار واقعاً في الوجود إلّا الحق وأنت تتقوّل عليهم وتقول إنّهم يقولون إن اللّه ـ تعالى ـ مجبور.»

چه آن که هر فاعلی که علت غایی فعل او خارج از ذات او باشد، مجبور است در عین اختیار که «بل أمر بين الأمرين»، چه آن که کسانی که حق اول را فاعل بالقصد زاید بر ذات می دانند، نوعی اضطرار در فعل او قائلند.

مسالهٔ معاد جسمانی

اما مسألهٔ معاد جسمانی، بر ناظر به کلمات محققان از متکلمین و صاحبان

انظار علمی ـ نه مردم غیر وارد به مبانی تحقیقی علم کلام ـ مخفی نیست که قول به این که در قیام قیامت نفس انسانی در همین نشأت دنیا بر بدن تعلق می گیرد، از اباطیل و اوهام است. لذا نزد اهل فهم از ارباب کلام، تعلق روح به بدن جسمانی در عالم آخرت معاد است و امکان ندارد، آخرت در قطعه ای از قطعات عالم دنیا واقع شود. ولی آیا معاد جسمانی ضروری و به قول محققان از فقها برأسه اصل است، در این صورت بحث در ضروری دین بی فایده است.

اما این سخن نیز قابل توجه است که برخی از اعلام، مثل مرحوم آقا میرزا حسین نائینی فرموده اند، آنچه اصل است برأسه، اصل معاد است و چنانچه کسی «لشبهة حصلت له» نتوانست به معاد جسمانی اعتقاد پیدا کند و یا کسی، معنای تجرد نفس را نفهمید و نتوانست آن را تعقل کند، مثل برخی از فرق مسلمین که معتقد بودند و یا هستند (مانند وهابیه) که موجود باید محسوس باشد، حق را نیز جسم می دانند و گویند: «إنه جسم لا کالأجسام» ـ العیاذ بالله ـ و یا آن که مانند برخی از قاصران، قائل به تجرد غیر از حق را کافر می دانند که این حکم شامل کلیهٔ محققان از فقها و اصولیین تا ائمه ـ العیاذ بالله ـ می شود، می توان حکم به کفر قائل به معاد روحانی فقط «لشبهة حصلت له» نمود یا نه؟ وعندي الحق القول بالمعادین، الجسماني والروحاني؛ چه آن که ذاتی نفس، اضافهٔ به بدن است و اضافه نفس به بدن امر عارضی نیست ولکن، بدن اعم است از بدن دنیوی و اخروی؛ حیات نیز، اعم است از حیات دنیوی و اخروی. بدن دنیوی دارای حیات ذاتی نیست و بدن اخروی دارای حیات ذاتی است: «إِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْكَانُوا يَعْلَمُونَ»[1]، کلام در «یعلمون» است. قول به قبول فساد و مادهٔ قابل حرکت از نقص به کمال و تغذیه در بهشت، نحو تغذیهٔ دنیوی در عالم آخرت، از اباطیل و اوهام است.

شخص محشور در آخرت دارای آن چنان تشخص جسمانی است که هر کس

---

۱. عنکبوت (۲۹) آیهٔ ۶۴.

او را مشاهده کند، گوید که این همان شخصی است که در دنیا بود. قول به عینیت، مستلزم اشکالاتی است که اهل فهم به آن التزام ندارند و جمع کثیری تصریح کرده اند که جسمی که روح به آن در قیامت تعلق می گیرد، غیربدنی است که روح از آن مفارقت نمود و اصلا قائلان به بقای اجزای اصلیه را تخطئه می کنند.

جمهور اهل حدیث از عامه که نفس را مادی می دانند و آن را به فنای بدن، فانی دانسته اند، نمی توانند به معاد قائل شوند و چون مردمانی عامی در عقلیات بوده اند و به لوازم قول خود توجه نداشته اند، نمی توان آنها را تکفیر کرد.

بنابر مذهب امامیه ـ کثرهم الله ـ نفس جوهری مجرد و دارای دو نحو از تجرد می باشد: هم دارای تجرد برزخی است و هم تجرد عقلانی (در برخی از نفوس) و در کمل دارای مقامی فوق التجرد است. ملا اسماعیل خواجوئی استاد بزرگ فقه و اصول و محقق در علم حکمت و کلام در رسالهٔ مستقل با آیات و روایات تجرد نفس را اثبات کرده است و تصریح کرده است که قول به مادی بودن نفس مخالف صریح کتاب و سنت است. ما این رساله را ـ که «ثمرة الفؤاد» نام دارد ـ چاپ کردیم.

باید توجه داشت که به محض انصراف روح از بدن و نرسیدن هوا به خون، کلیهٔ سلول های بدن می میرند و قول به بقای اجزای بدن ـ چه اصلیه و چه فرعیه ـ، از اعتبار ساقط است. اجزای بدن در حالت تعلق روح نیز به حکم قانون کلی حرکت باقی نمی باشد و بقای بدن و ملاك هویت و تشخص بدن نفس است، و احدی ملتزم نیست که اجزای بدن در طفل تازه تولد همان اجزای بدن طفل بالغ به حد بلوغ است و یا عین اجزای بدن شخص پیر. حکم حرکت در سلول های مغزی نیز جاری است و این منافات با گفتهٔ اهل فن ندارد که معتقدند، تکثیر سلول دماغی، صورت وقوع ندارد؛ چه آن که به فرض بقای سلول های مغز و دماغ، سلول ها تغذیه می کنند و انرژی مصرف شده را از این راه جبران می نمایند، هر قوهٔ مادی واقع در معرض حرکت و تحول محتاج به بدن مایتحلل است و لذا از

قاعدهٔ کلی حرکت، قوای دماغی نیز برکنار نمی ماند، اگرچه به تازگی جمعی از متخصصان در علوم طبیعی نیز معتقد شده اند که تعداد قابل ملاحظه ای از سلول های مغز جذب می شوند و سلول های دیگر کار آنها را انجام می دهند. و این نکته قابل توجه است که کثیری از سلول های برکنار از فعل و انفعالات ادراکی هستند که با تمرین می توان آنها را به کار گرفت و کسانی که دارای استعداد فوق العاده اند، این سلول ها را نیز به کار می گیرند. ادراکات ثابت و محفوظ ما که خارج از محدودهٔ زمان و مکان است، نمی توان آنها را در اعصاب دماغی پیدا کرد، و این منافات ندارد با گفتهٔ اهل فن که تمام افاعیل ظاهر در بدن متصل به قوای دماغی اند و با حصول نقص در سلول ها، کار مختص به آن سلول ها مختل می شود.

مثلا زید بعد از موت، به لحاظ تعلق نفس به آن در زمان حیات، بدن زید است و با قطع علاقهٔ روح، اطلاق بدن بر آن اطلاق مجازی است.

اگر در کنار بدن مقبور در گور، نهال چناری بکارند، ریشه های نهال از آن سلول های بدن مرده، تغذیه نموده و سلول زنده نبات می سازند و تمام اجزای آن را به خود منتقل می نمایند.

اگر بدن طعمهٔ مار و مور و وحوش شد، همان اجزای مرده که به منزلهٔ کود است، تبدیل به سلول های خاص حیوان مخصوص می شود و این حکم به حسب قانون عمومی حرکت تا نفخ صور جاری است.

در روایتی مذکور است که: «**اذا مات ابن آدم یبلی جسده ویبقی منه شيء کعجز الذنب ...**» که به آن عجز الذنب، نشأت آخرت قائم می شود.

این که آیا این امر چیست که پایه و اساس حشر قرار می گیرد، اختلاف است. ابو یزید وقواقی از آن به جزء لایتجزی وجوهر فرد وابن عربی به عین ثابت، برخی به بدن برزخی و جمعی به امر دیگر تعبیر کرده اند و غزالی ابو حامد، از آن به نفس تعبیر کرده است. و آن عضو نیز در صورت مادیت از حکم عمومی حرکت خارج

نمی شود. آنچه باقی می ماند همان محل ایمان و معتقدات است که حضرت ختمی مرتبت فرمودند: «إنّ الأرض لاتأكل محل الإيمان».

هر که در صدد تألیف اثری جهت ابطال فلسفه برآمده است و بر فلسفه رد نوشته است، از عهدهٔ کار خود برنیامده است.

غزالی تهافت الفلاسفه را نوشت، شاید اذهان مردم غیرمتدرب در عقلیات را مدتی به خود جلب نماید، ولی در نهایت منزوی گشت. ابن رشد با کمال سهولت بر او رد نوشت و نقد او بر تهافت از آثار با ارزش است.

محمد شهرستانی عالم معروف اشعری، کتابی به نام «مصارع الفلاسفه» نوشت و حجت فرقهٔ ناجیهٔ شیعه، ضعف بنیهٔ علمی او را آشکار ساخت. این اثر نفیس خواجهٔ طوسی در قم چاپ و در دسترس اهل علم قرار گرفته است. خواجه، شهرستانی را شخصی غیروارد به قواعد عقلی و اصول علمی دانسته است.

خواجه، نقدی بر کتاب المحصل خطیب رازی نوشت که گویا تلخیص آن چاپ شده است. هر چه خواجه مقتدر و راسخ در عقلیات و دقیق در نظریات است، خطیب رازی پرحرف و مطالب او کم مغز است.

شرح خواجه بر اشارات حاکی از تبحر و تسلط و پختگی او در حکمت الهی است و در این اثر به هدم بنیان افکار فخر رازی پرداخته است و از مناقشات او در مقام دفاع از رئیس ابن سینا جواب داده است و وی را شخصی متعصب معرفی کرده است. از خواجه، صدر الحکماء به «بعض الحافین حول عرش التحقیق» و در مواردی از او به «افضل المتأخرین» تعبیر نموده است و اعلام شیعه او را حجت فرقهٔ ناجیهٔ شیعه می دانند.

علامهٔ حلی(ره) در حق وی گوید: «کان افضل عصره في العلوم العقلية والنقلية». علامهٔ حلی بر اشارات نیز شرحی نوشته است. بعضی نوشته اند، شرح علامهٔ شیرازی بر حکمت اشراق تقریر درس خواجه است. (تولد خواجه مصادف است با رحلت امام فخر رازی)

دلایل خواجه در تجرید بر امامت امیرمؤمنان و دیگر ائمه ﷺ چنان محکم و استوار است که شارحان تجرید در این مبحث مهم در مقام ایراد بر ادلهٔ خواجه در امامت احساس عجز نموده اند و با نوشتن «أجیب عنه» یا «وقدأجیب عما ذکره ...» خود را از مخمصه خارج کرده اند. خواجه در اثبات امامت، کلیهٔ جوامع و اصول عامه و صحاح اهل سنت و آثاری که به عنوان نقد بر کتب امامیه در امامت نوشته شده است، مطالعه نموده و با دقت خاص خود مبحث امامت تجرید الاعتقاد را که بر آن شروح و تعالیق متعدد نوشته اند و کمتر کتابی این اندازه مورد توجه اهل فن بوده و می باشد، نوشته است.

مشهور است به علامهٔ شیرازی شارح حکمت الاشراق و قانون ابن سینا که از تلامیذ خواجه و از علمای بزرگ عامه است، شاگردان پیشنهاد می کنند که در مسألهٔ امامت با استاد خود بحث کند.

علامهٔ شیرازی که خود از نوادر علمای اسلام در عقلیات و نقلیات است، می گوید: «استاد آن چنان قدرت فکری و دقت نظر و احاطه به مباحث دارد که آدمی را دچار بهت و حیرت می نماید. تسلط و قدرت حیرت آور او در بحث، آدمی را مقهور و مبهوت می کند.» (جان کلام آن است که علامهٔ شیرازی در خانواده ای پرورش یافته بود که اهل سنت و جماعت بودند و استادان او قبل از خواجه همه مشرب تسنن داشتند، عقاید موروثی را نمی توان زود از دست داد).

خواجهٔ طوسی، بزرگی زاهد و متوغل در عبادات بود، لذا علامهٔ حلی در شأن او نوشته است: «آن چنان مواظبت بر عبادت و طاعت و توجه به حق داشت که عمل مباح از او سر نمی زد، فضلاً عن المکروه.»

خواجه یکی از بزرگ ترین حکما و متکلمان در دوران اسلامی است و علامه او را در علوم نقلیه و عقلیه، بزرگ ترین عالم عصر خود می داند.

آیا خواجه که از اکابر علمای شیعه و حجت فرقهٔ ناجیه است، توحید صدوق و اصول کافی را مطالعه نمی کرده است؟!

علامه حلی که از او فقط در بین علمای شیعه تعبیر به «آیة الله» برای اولین بار نموده اند، خود را مستغنی از درس صاحب شرایع دید و خدمت و ملازمت خواجه را انتخاب نمود. خواجه در نظر او معرض از کتاب و سنت بوده است؟ آیا خواجه مطرود فقهای شیعه می باشد؟ ما می دانیم که علامهٔ طوسی از شارحان جدی و مدافعان سرسخت ابن سیناست. اگر فقیهی خواجه نصیرالدین طوسی را به بد عقیدتی متهم نماید، آیا فقهای بزرگ او را فقیه خواهند شناخت؟!

بر اصول کافی شروح متعدد نوشته اند، ولی غیر از شرح آخوند ملاصدرا و مطالبی که فیض آخوند ملامحسن کاشانی در کتاب مستطاب «وافی» پیرامون احادیث آل عصمت عليهم السلام نوشته است، بقیهٔ شروح فاقد ارزش علمی می باشد.

مرآة العقول علامه مجلسی یکی از همین شروح به شمار می رود و حقیر در سال های گذشته مدت ها به مطالعهٔ این شرح پرداختم، در این شرح صرف نظر از آن که در غوامض، مطلب گفتنی دیده نمی شود، انصافاً در مهمات، بر مشکلات نیز چیزهایی افزوده است. در واضحات، توضیحات بسیار و در عویصات، به نحو چشم گیر، خود در حیرت به سر می برد.

درنگی در اندیشه های غزالی

غزالی صاحب تهافت اگر روی عقاید موروثی و تأثیر از محیط درسی از شیعه چهرهٔ کریهی در ذهن خود مجسم نمی نمود و به احادیث وارد از حضرت ختمی نبوت دربارهٔ عترت «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي ...» و دیگر روایات مسلمه تفکر می نمود، این قسم غوطه ور در افکار واهی اشاعره نمی شد، و در صدد تألیف کتابی مانند تهافت برنمی آمد و کلام ابن سینا را که می فرماید: «الاول ـ تعالى ـ لايتكثر لأجل تكثر صفاته، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته، وحياته قدرته، فتكونان

واحدة، فهـو حي من حيث هـو قـادر ... وكـذا سـاير صـفـاتـه ...»[1] مـورد دقت قرار می داد و یکی از کتب مهم شیخ را نزد استاد فن قرائت می کرد، این قسم استعداد عجیب و بیان سحّار خود را در تلفیق مطالب اشعریه ضایع نمی کرد. این کلام از ابن سینا بعینه، مطابق است با فرمودهٔ ابو ابراهیم موسی الکاظم عليه السلام: «**فهو أحدي الذات واحدي المعنى ...**» و مراد از معانی، صفات زایده است و امام عليه السلام جمیع صفات را به حسب وجود واحد دانسته و در عین وجود قیومی حق به وجود جمعی احدی متحدند.

به عقیدهٔ نگارنده، مطالب دقیق و رفیع ائمه عليهم السلام در اصول کافی و توحید صدوق نیز نزد سطحی نگران بی تعمق، متشابه و نامفهوم است، چون خزاینی از جواهر علم توحید و اصول عقاید، در آثار ائمه عليهم السلام وجود دارد که تا انسان قدرت فکری فوق التمام نداشته باشد، رایحهٔ افاضات اهل بیت عصمت و طهارت به مشام روح او نمی رسد.

حقیر در موقع تدریس مسائل ربوبی به دقّت، سخنان ائمه را مطالعه می کنم و بر حیرتم افزوده می شود و عظمت و جلوهٔ خاصی در مأثورات عترت و ائمهٔ طاهرین عليهم السلام به چشم دل می بینم و عجب آن که صدرالمتألهین در مقام تقریر معضلات علم ربوبی عالمانه و محققانه اشراف و احاطهٔ عجیبی به فرمودهٔ ائمه شیعه دارد و این معنا از اختصاصات اوست.

چون به مقتضای کلام معجز نظام حضرت صادق «إنه ـ تعالى ـ شيء بحقيقة الشيئية»، حقیقت صرفهٔ وجود، صرف علم و قدرت و حیات و دیگر صفات جمالیه است بلازيادةٍ في الاعتبار والذات. ابن سینا وقتی می گوید: «الباري أحدي الذات وأحدي الفعل»[2]، غزالی به لحاظ پای بندی شدیدش به مبانی

---

۱. *تعلیقات*، چاپ مرکز النشر الاعلام الاسلامی، ص۴۹.
۲. *تعلیقات*، ص۵۴.

اشعریت می گوید: به چه نحو می شود، خداوند، احدی الذات باشد، در حالتی که به صفات متغایره، متصف است. و از وحدت فعل او نیز به هراس افتاده است که این همه کثرت از کجا آمده است.

سرّ حیرت او در آن است که بنابر اصول اشاعره، آثار را به کلی از مبادی آثار نفی کرده و در حقیقت، ترتب هر اثر بر مبدأ اثر را مبتنی بر جری عادت می داند «عادة الله جرت» که آتش گرم کند چیزی را و آب مبدأ برودت باشد.

در قرآن شریف این آیه: «وَمَا أمْرُنَا إلاّ واحِدَةٌ»[1] دلالت دارد که صادر از ذات امری واحد است، چون ذات واحد است و کثرت ناشی از قوابل و صدور اشیا علی سبیل الأشرف فالأشرف می باشد. کثرات از طرق وسایط، ظهور پیدا می نمایند. مراد از امر، امر تکوینی است که همان کلام ذاتی و فعلی باشد. چون ـ قائل و متکلم ـ از امهات اسماست و حق به اسم المتکلم مبدأ کلمات و حروف وجودیه است: «إنَّما قَوْلُنَا لِشيءٍ إذَا أرَدْنَاهُ أنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»[2].

مشاییه و اشراقیه کلام و سمع و بصر را از امهات اسما نمی دانند، ولی در لسان وحی، کلام یا قول و سمع و بصر و به اعتباری مقسط و جواد از اسمای کلیه می باشند.

***

قال في التهافت: «... لايتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله ... خبالهم من ثلاثة وجوه. أما الذي في الفاعل، فهو أنه لابد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريده ...» إلى آخر ماذكره في جانب الفاعل. ما ذکر کردیم که شیخ در شفا و تعلیقات و اشارات از جهات مختلف برهان بر اتحاد ذات با صفات کمالیه اقامه نموده و تأکید فرموده است که زیادتی صفات کمالیه بر ذات،

---

۱. قمر (۵۴) آیهٔ ۵۰.

۲. نحل (۱۶) آیهٔ ۴۰.

از خواص موجودات واقع در عالم حرکات و متحرکات است و معتزله نیز از صفات، چیزی زاید بر ذات فهمیده اند و از طرفی عقلشان از اشاعره بهتر می فهمیده، بالمره صفات را از حق نفی کرده و به نیابت ذات، از صفات قائل شده اند، قول آنها برمی گردد به تعطیل ذات از صفات.

غزالی هم صفات حق را قیاس به صفات خود نموده است و هم صدور افعال از حق را نظیر صدور فعل از خود دانسته است، پافشاری می کند که صفت باید بر موصوف عارض و زاید باشد، موصوف حق باشد یا خلق.

فعل نیز باید مسبوق الوجود به عدم صریح باشد (فاعل خدا باشد یا خلق)، تأمل در این مسأله نکرده است که نفس انسانی عالم به ذات خود است، و اگر نفس غایب از ذات خود امری مادی باشد و فاقد ادراك ذاتی، به هیچ امری علم به هم نمی رساند، لذا نفس با حفظ وحدت علم و عالم و معلوم است. چون معنای صحیحی از واجب الوجود نفهمیده است، نمی تواند درك کند که فاعل واجبی ازلی که جمیع جهات لازم، جهت مبدئیت و خالقیت، باید عین ذاتش باشد.

از جمله، غایت فعل نیز باید خود او باشد، چه آن که هر صفت زاید بر ذات چون مستند بر ذات است به حسب نحوهٔ وجود، توقف بر غیر دارد و هر شیء متوقف بر غیرمعلول آن شیء می باشد و صفات زاید بر ذات از جمله علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر، زاید بر ذات و معلول ذات می باشد و بالاخره باید منتهی شود به ذاتی که به حسب نفس ذات مرید و عالم و قادر وحی باشد، چه آن که جمیع حقایق وجودی، بسایط و مرکبات و اعراض و جواهر باید در تحقق، منتهی به ذات شوند.

غزالی وقتی می بیند ابن سینا صفات کمالیهٔ حق را عین ذات می داند و به کلی از ذات نفی کثرت می نماید، در حیرت فرو می رود و صفات کمالیهٔ حق و ذات حق را، مانند ذات و صفات ممکنات واقع در عالم ماده و زمان می داند و چون به اصالت ماهیت به تبع مرشد خود، امام الحرمین قائل است، مفاهیم صفات را

مغایر با ذات دانسته و این تغایر مفهوم را، همانند ذات خود، به خارج نیز سرایت می دهد و صریحاً همان طوری که در گذشته نقل کردیم، حکما را متهم به نفی صفات از حق می کند و از کلام تحقیقی ابن سینا بدون غور و بررسی رد می شود و آن راسخریه قرار می دهد!

قال الرئیس في التعلیقات: «یجب أنْ یکون في الوجود، وجود بالذات وفي الإختیار، اختیار بالذات وفي القدرة، قدرة بالذات وفي العلم، علم بالذات وفي الحیاة، حیاة بالذات حتی تصح أنْ تکون هذه الأشیاء لابالذات في شيء. ومعناه یجب أنْ یکون واجب الوجود وجوداً بالذات، مختاراً بالذات عالماً بالذات وقادراً بالذات، حتی تصح هذه الاشیاء لابالذات في غیره ... .»[1]

اعتقاد به وجود صفات کمالیهٔ زاید بر ذات حق با توحید وجودی منافات دارد و لازمهٔ آن، ترکیب ذات از جهت وجدان و فقدان و خلو ذات از صفات کمالیهٔ ذاتیه است.

لذا شیخ فارابی و رئیس ابن سینا دربارهٔ حق گفته اند: «علم کلّه، قدرة کلّه، اختیار کلّه، ارادة کلّه.»

لذا امیر ارباب معرفت علی بن ابی طالب و دیگر ائمه علیهم‌السلام، برای نفی مسلک اشعریت، فرموده اند: «کمال التوحید نفي الصفات عنه»، مراد ائمه از این کلمهٔ قدسیه: «إنه ـ تعالی ـ احدي الذات واحدي المعنی» نفی معانی زاید بر ذات به اصطلاح اشاعره است، نه نفی علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام ذاتیهٔ متحد با ذات.

این که مرتب اصرار می ورزد که فعل لاینفک از معلول، فعل و صنع ذات نمی شود و معقول نیست که فعل جدا از فاعل فرض نشود و باید فعل مسبوق به عدم صریح بوده نه لازم غیرمنفک، می ترسد که این سخن پیش آید که صفات

---

۱. همان، ص ۵۲ـ۵۳.

زاید بر ذات چون به ذات وابسته اند، باید معلول ذات باشند، جهت دفع این سخن محکم علمی این نغمه را مرتب ساز می کند که در فعل (سبق عدم واقعی) مأخوذ است و با کمال تعجب حکما را متهم به انکار صفات نموده و می گوید: آنها چون از طایفهٔ صفاتیون نمی باشند، می گویند عالم نمی تواند معلول او باشد، از طرف دیگر حق را نه احدی الذات می داند نه احدی الصفات، به اصالت ماهیت اعتقاد دارد، ماهیت معرّا از صفات است، برای آن که از بار سنگین تعقل ذات احد و واحد، که بسیط الحقیقة و واجب من جمیع الجهات و الحیثیات می باشد خود را رها سازد، گفته است: «والثاني العالم قديم والفعل هوالحادث والثالث أن اللّه واحد عندهم من كل وجه، والواحد لايصدر منه عندهم إلاّ واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه؟»

در سومین اشکال خود سخنی مغالطه آمیز دارد: «والواحد لايصدر عنه الاواحد من كل وجه.»

اولاً فقط حق ـ تعالی ـ بسیط الحقیقة است و ابن سینا در همهٔ آثارش فرموده است «وهوالفرد وغيره زوج تركيبي»، بلی از واحد بسیط حقیقی احدی الذات واحدی الصفات به تعبیر ائمهٔ اهل بیت ﷺ شیء واحد صادر شود، ولی آن واحد، چون از مقام وجوب ذاتی انحطاط دارد، خالی از کثرت نیست و حد عدمی به خود می گیرد و این لازمهٔ معلولیت است ودر عین حال این صادر در اول به اصطلاح مشائیه عقل اول و اشرف موجودات و ملک مقرب حق و به اصطلاح اشراقیون نور اول و در لسان اخبار نور حضرت ختمی مرتبت و به تعبیر عرفا به اعتباری حقیقت محمدیه و در روایات عترت ﷺ روح نبوی یا نور ولوی و قلم اعلی می باشد.

در مأثورات **«أول ما خلق اللّه العقل»** و **«أول ما خلق اللّه روح نبينا»** موجود است. عدد ملائکهٔ واقع در سلسلهٔ ترقیم و طولیه و ملائکهٔ عرضیه، چه بسا به اندازه ای باشد که فقط حق عالم به جهات موجب کثرت واقع در عالم باشد.

غزالی این را نیافته است که اگر جمیع جهات لازم وجوب ذاتی عین ذات حق باشد، قهراً علت تامهٔ اشیاست و فرض علت تامه جدا از فرض معلول نمی باشد، لذا اهل تحقیق معلول را لازم ذات علّت می دانند و منافاتی بین علّت واجب به وجوب ذاتی و معلول متصف به حدوث ذاتی نمی باشد و ما در مباحث بعد، از شیخ و دیگر اساطین معرفت نقل خواهیم نمود که معلول نحوهٔ وجودش عین تقوم به حق اول است. ثم قال: «في الفاعل تقولون: إن العالم من اللّه باللّزوم. ولتحقّق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة الاول، فنقول: إن الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاِختيار و مع العلم بالمراد. و عندكم ان العالم من اللّه كالمعلول من العلة يلزم لزوماً ضرورياً لايتصور من اللّه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس، وليس هذا من الفعل في شيء.»

اهل معرفت معلول را لازم وجود خارجی علت می دانند، چون فرض علت بدون تحقق معلول از اوهام و اباطیل است و حق ـ تعالی ـ عالم است به اشیا به علم ذاتی و مبدأ اشیاست، به اراده وقدرت و حیات و اختیار ذاتی وچون حکما مانند طایفهٔ اشاعره و معتزله، حق را فاعل بالقصد نمی دانند؛ چه آن که غایت اگر خارج از وجود علت باشد، آن علت فاعل است به جهت غایت و قصد زاید بر ذات، چنین فاعلی مختار و مرید علی الاطلاق نمی باشد، بلکه مختار است در صورت اضطرار، و مضطر است در صورت اختیار. به همین جهت اختیار مطلق در قبضهٔ تصرف و وجود اوست و غیر او در عین اختیار مجبورند.

مطلب دیگر آن که فعل تا ملایم ذات علت و مطلوب آن نباشد، از آن علت صادر نمی شود. در ما که در عالم ماده و قوا و استعدادات مختلفه قرار داریم، تا به جهتی از جهات، فعل مطلوب و ملایم با وجود ما نباشند، اقدام به اظهار آن فعل نمی کنیم. این مسأله نیز باید معلوم باشد که ممکن است صدور عملی از ما با قوهٔ شهوانی مثل برتری جویی و خشم و غضب خارج از اعتدال و ... ملایمت داشته است، ولی قوهٔ عاقلهٔ آن را ملایم ذات خود نیابد و در صورت غلبهٔ یکی از

دو قوه، فعل حتماً ملایم است با مبدیی که از آن صادر شده است.

فإذا عرفت ما حققناه فانظر إلی ما ذکره الأشعری المسمی عند الأنام بحجة الإسلام: «عندکم العالم من اللّه کالمعلول من العلة لایتصور دفعة ...».

فاعل تام الوجود واحدي الذات، به تصریح رئیس ابن سینا علت است از برای نظام احسن و خیر، لذا نظام کیانی از باب آن که ظلّ نظام ربانی است، کمال ملایمت و مطلوبیت را برای فاعل حق سرمدی دارا می باشد، دفع معلول چه معنی دارد، علت مبدأ صدور معلول است نه دافع آن؛ فیاض علی الاطلاق مبدأ ظهور فیض است نه دافع آن. ما آنچه را که مطلوب ماست، به آن رو می آوریم و آنچه که از منافیات وجود ما محسوب می شود، از آن فرار می کنیم، بقای نوع حیوان از جمله انسان به این دو امر بستگی دارد. آیا چنین تعبیر شگفت آوری «لایتصور من اللّه دفعة»، در این مقام جا دارد؟ برخی از معاصران ما در این وادی خطرناك گرفتارند و می گویند: «الشيء ما لم یجب لم یوجد» در فعل خدا ملازم با سلب اختیار از حق است. این کلام به ظاهر زیبا در ذایقهٔ برخی شیرین آمده است، ولی نزد شخص متعمق که با همین قاعدهٔ کلی اثبات صانع می کند، شجرهٔ زقوم است؛ چه آن که ما فاعل ـ ما منه الوجود ـ نیستیم و کلیهٔ ممکنات، مبدأ افاضهٔ اصل وجود نیستند و به حول و قوهٔ حق فاعلند و «لامؤثر في الوجود إلاالله و کلٌّ من عندالله»، حق مبدأ وجود عالم است بالوجوب والضروره ولکن به وجوب ذاتی و علم ذاتی و ارادهٔ ذاتیه و اختیار ذاتی و کلمهٔ «الوجوب بالاختیارلاینافي الاِختیار» نزدیک است گوش فلک را کر کند. ما تفصیل این بحث را در آن جا که گوید: «حق، جمیع اشیا از جمله مجردات را به دیار عدم صریح روانه می کند، بعد آنها را ایجاد می کند» بیان می کنیم.

او از «وَنُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمٰوات وَمَنْ فِي الأَرْضِ»[۱]، انعدام

---

۱. زمر (۳۹) آیهٔ ۶۸.

فهمیده است. و به ذیل آیه توجه نکرده است که حکم صعق و فنا بر همه جاری نمی باشد؛ زیرا گروهی در اثر ملازمت به عبادات و طاعات، به فنای در حق و بقای به حق متصف در همین دنیا شده اند و فرموده اند: «الآن قیامتي قائم» و «لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً».

لذا در آیهٔ شریفهٔ تصریح شده است: «فَلَمَّا تَجَلّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ فَجَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسىٰ صَعِقاً»[1] در حالی که موسی ﷺ، از ناحیهٔ تجلی حق به اسمای جمالیه، از حالت محو و صعق، به حالت صحو و بقا برگشت و اگر همان اسمای جمالیهٔ پنهان در صفات جلال در مظهر موسوی تجلی نمی نمودند، موسی در حالت صعق دایمی مانده بود. ولی از صعق ناشی از تجلی اسمای ذاتیه، وجود خارجی موسی ﷺ تبدیل به عدم نشد. ومما تلونا علیك ظهر وجوه الاشکال في کلامه یقول:

«ولا یقال، الفاعل لَیْس فاعلا إلّا علی وجه الإرادة والاختیار، بل من قال یفعل السراج الضوء والشخص یفعل الظل وقد جازف وتوسع في التجوز توسعاً خارجاً من الحد، واستعار اللفظ اکتفاءاً بوقوع المشارکة بین المستعار عنه في وصف واحد وهو أنَّ الفاعل سبب علی الجمله والسراج سبب للضوء والشمس سبب للنور. ولکن الفاعل لم یسم فاعلا صانعا بمجرد کونه سببا، بل بکونه سببا علی وجه مخصوص وهو علی وجه الإراده والإختیار حتی لوقال القائل: الجدار لیس بفاعل والحجر لیس بفاعل وانما الفعل للحیوان، لم ینکر ذلك»[2].

فنقول: هذه المذکورات من قبیل المؤاخذات اللفظیة بعد ظهور المعنی.

چه آن که فرقی بین سبب و فاعل وجود ندارد وهر صورت نوعیه ای در عالم مواد و جسمانیات که دارای اثر یا آثاری است، مبدأ اثر را سبب یا علت می نامند، احراق اثر آتش و تبرید اثر آب است. فعل قوهٔ غاذیه و نامیه و مصوره و مولده،

---

۱. اعراف (۷) آیهٔ ۱۴۳.

۲. *تهافت الفلاسفه*، ص ۸۹ـ۹۰، چاپ بیروت.

آثاری است که بر این قوا مترتب می شود، خواهی مبادی این آثار را علت بگو یا سبب، آثار مترتبه را فعل نام نه یا اثر. خداوند در موجودات، خواص و آثاری بر طبق مبادی آن آثار به وجود می آورد که بین این آثار و مبادی، سنخیت وجود دارد و مفیض وجود در مبادی آثار حق ـ تعالی ـ است.

آثار در مبادی آثار به افاضه وتجلی حق ظاهر می شوند و مبادی آثار نیز متقوم به مبدأ وجودند. ولی فرق است بین فعل ناشی از عناصر بسیطه و عناصر مرکبه. وجود هر چه به طرف تجرد نزدیک تر و از انغمار در طبیعت دورتر شود، فاعلیت آن ظاهرتر است. در بسایط، تفنن در فعل وجود ندارد و در مرکبات که به ملکوت نزدیک تر می شوند، افاعیل متعدد ظاهر می شود. در نبات، آثار بارزتر از معدن و در حیوان، اظهر و اتم از نبات و در انسان، کلیهٔ آثار مترتب بر انواع متعدد موجود است با اموری زاید.

مؤلف تهافت، ترتب آثار بر مبادی آثار را به جری عادت می داند و چنان که در مباحث بعد خواهیم دید، به کلی سنخیت بین آثار و مبادی آثار را نفی می کند و به جبر صرف معتقد است. در مقام نقل دنبالهٔ کلام او، اقسام فاعل را شرح می دهیم و بیان خواهیم نمود که آنچه را در مقام ذکر نموده است، در تحکیم مبانیش او را سود نخواهد بخشید و در ذیل بحث بیان خواهد شد که صدور موجودات واقع در صقع ملکوت و مجموعهٔ عوالم وجود فعل حق است بر سبیل ترتب مسببات بر اسباب و صدور فیض از حق علی سبیل الأشرف فالأشرف، لوازم وجود خارجی اوست و منافات بین ازلیت فیض و قدم ذاتی حق و حدوث اشیا و تقوم موجودات به حق وجود ندارد وإنه تعالی قدیم الإحسان وأزلي الفيض، علی سبیل الاختیار التام و نفی ازلیت فیض، لازم است با حدوث جهتی که قبل از ایجاد فعل، آن را واجد نبوده است؛ چه آن که فاعل و خالق حقیقی فاعلی است که در مقام ایجاد دارای حالت منتظره نباشد، خود فاعل و خود غایت ایجاد و نفس علم و قدرت و اراده و اختیار باشد، و ناچار صدور فیض از او ازلی

می باشد و از چنین فاعلی به فاعل بالرضا و بالعنایه و بالتجلی تعبیر کرده اند، ولی در هر سه فرض او فاعل بالاختیار است علی الاطلاق «وللناس فیما یعشقون مذاهب». غیر او مختار علی الاطلاق نیست، چه آن که اوست که جمیع جهات لازم ایجاد، عین ذات اوست و فاعل به ارادهٔ زاید بر ذات و علم زاید بر ذات و غایت زاید بر ذات مختار مطلق نمی باشد و إنه تعالی مختار وشاء وفعل ازلا. قالت الیهود یدالله مغلولة. معتزله هم بر همین مسلکند. غلت أیدیهم ... بل یداه مبسوطتان وهو متجل أزلا وأبدا بأسمائه الجلالیة والجمالیة وقال باقرالعلوم: **«اللهم إني أسئلك بمنّك بأقدمه وکل منّك قدیم»**.

غزالی چون اشعری مذهب است، بین مبادی آثار و آثار ناشی از مبادی و علل آثار، مناسبت و سنخیّت قائل نیست و ترتب آثار و افعال را بر مبادی افعال به جری عادت می داند و در مباحث آینده عقیدهٔ خود را اظهار می نماید.

جماعت اشاعره ـ که در بحر بی پایان جهل غوطه ورند ـ معتقدند که بین آتش و حرارت و سوزاندن مناسبت وجود ندارد. حجّة الاسلام معتقد است که «عادة اللّه جرت» که آتش بسوزاند و آب مبدأ برودت باشد و عقل محال نمی داند که آتش، فضایی را چنان سرد کند که آب مبدل به یخ شود و یخ مبدأ حرارت گردد. و نیز وجوب شکر منعم کل را عقلی نمی داند و نیز تصریح می کند که عقل حکم در لزوم جنّت برای سعید و دخول شقی در نار، ندارد. خداوند اگر سعید را به دوزخ و شقی را به جنّت برد، **«لَایُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ»**[1] غافل از آن که وجود سعید، بهشت حقیقی و نفس شقی، جهنمی سوزان است و انقلاب ماهیّت محال است.

در این مبحث که اکنون عنوان کرده ایم، او سبب را غیر علت می داند و تقسیم فاعل را به فاعل بالطبع و بالقصد و فاعل بالعنایة و فاعل بالایجاب و فاعل بالتجلّی و فاعل بالجبر، قبول ندارد؛ با این که خود جبری مسلک است و انسان را مجبور

---

۱. انبیاء (۲۱) آیهٔ ۲۳.

در افعـال خود می دانـد، بین انـسان و افعـال خاص انسـان، مناسبت و سنـخیّت را نفی مـی کند. در این بحث کـه پیرامون مطـالب او سخن می گـوییم، به بهانـه جویی لـفظی پرداختـه و توجه ندارد کـه بیـن سـبب و عـلت فـرقـی وجود نـدارد. هر اثـر وجـودی که مترتـب بـر امری دیـگر بـاشـد، آن اثر را فـعل و مبـدأ اثر را عـلت و یـا به سلـیقهٔ غزالـی، سبب نام نهـاده اند، صدور اثـر بر سبیل طبع بـاشد یا بـر سبیل قـصد، فـاعـل، فـاعل بـالـرضـا باشـد یـا فـاعل بـالـعنایـه و سبب بالجبـر بـاشد یـا بالاضـطرار. او برای ایـن مهم بـه در و دیوار می زند کـه اثبات کـند، صدور فـعل از مبدأ فعل بـاید مسبوق به عدم زمانی بـاشد، این عقیده شباهت بـه مرام یهود دارد که معتقدند: خداوند امکان دارد مدتی مبدأ فیض باشد، بعد فعل خود را تعطیل کند و از نو شروع به ایجاد نماید.

نیز ملاك احتیـاج معلول به علت را حدوث می داند نه امـکان و لذا از تصور این تحقیق عـمیق که می شود فعال تـام الوجود ازلی که اراده و اختیـار و علم و قدرت و آنچه که مـدخلیت در ایجاد و فیاضیت دارد عین ذات اوست، فعلش نـیز ازلی و بر سبیل اختـیار باشـد، عاجـز و حیران و سـرگردان اسـت و با نـاسزا گـفتن و تـکفیر اکابر فن، به اصطلاح عوام عرض اندام می کند.

وکـم مـن عـائـب قـولا صـحـیحـا   وآفـتـه مـن الـفـهـم الـسـقـیـم

ما از بـرای آن که در روزگـار ما نـیز ناآگـاهان مـغروری پیدا می شـوند کـه با وی هم عـقیـده اند و نـیز جهـت کسـر سورت مـنکـران ازلیت فـیض، بـه آیه ای از کـتاب شریـف قرآن ـ کـه کلیهٔ مـعارف دیـنی را بـا بیـانی زیبا و مـسحـور کننده بـیان نمـوده تمسـک می کنیـم تا معـلوم شود که ایـن اجماع به اصـطلاح ملیین در حدوث زمـانی عالم، اصل و پایه ای ندارد. ذکر یک نکته باریک تر زمو نیز در این بحث، ضروری است و آن از این قرار اسـت که: مبدأ وجود ـ عزّ شأنـه ـ از آن جا که محیط بـر جمیع مراتـب وجود: سلـسلهٔ طولـیه و عرضـیه و عوالـم ملائکه واقـع در عالم جبـروت و ملـکوت و ملائکه عمـاله و حقـایق موجـود در عالـم مـاده و زمان است، فـعل او از

زمان انسلاخ دارد، فعل زمانی اختصاص به فعالی دارد که در قطعه ای از قطعات زمان قرار دارد. این مهم را به خاطر بسپار که: «ینفعك في كثير من الموارد وينحل به بعض العويصات.»

غزالی بعد از تکرار مکررات و تطویل بلاطائل که فعال حسابی، فاعل بالاختیار والاراده است، چون خود جبری مسلک است و صدور کلمات و تحریر مطالب از او بر سبیل جبر و اضطرار است، باید در آنچه نوشته و گفته، او را معذور داشت.

قال في التهافت: «الفعل بالاختيار حقيقة هو فعل حقيقي» واذا قال: «فعل» بالإختيار، فهو تكرير على التحقيق كقوله: «أراد» وهو عالم بما أراده؛ إلّا أنه لاتصورأن يقال «فعل»، فهو مجاز ويقال «فعل» وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله «فعل» بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لامجازيا كقول القائل: تكلم بلسانه ونظر بعينه؛ فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام في تحريك الرأس واليد حتى يقال، قال برأسه، أي نعم لم يستقبح أن يقال، قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفي احتمال المجاز. فهذا مزلة القدم، فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الأغبياء[1]». واعلم أن في كلام هذا الأشعري المغالط مواضع أنظار وشكوك يجب التعرض لها وإزالتها:

جمیع افعالی که از انسان صادر می شود، برخی مسبوق به علم و اراده است، مثل حرکت اختیاری، تکلم، دیدن و جمیع افعالی که توسط قوای ظاهری بر انسان مترتب می شود؛ برخی از افعال مثل تصور فعل و تصدیق به فایده و غایت آن و ارادهٔ فعل قبل از ایجاد، از افاعیل اختیاری انسان محسوب می شود و گاهی انسان بدون اراده، شخصی را می بیند و بعد از رؤیت، صورتی از آن شخص در قوهٔ باصره و قوای دماغی و بعد صورتی از آن در قوهٔ خیال او حاصل می شود و نفس به علم غریزی و فطری، صورت را در نفس ایجاد می کند و ایجاد این

---

۱. *تهافت الفلاسفه*، ص ۹۰ـ۹۱.

صورت مسبوق است به علم و اراده و اختیار ذاتی نفس، و ارادهٔ فعل خارجی نیز منبعث از اراده ای می شود که عین علم نفس به ذات خود می باشد.

برخی از این افعال اختیاری به معنایی که غزالی ذکرکرده نمی باشد. نفس به علم فطری ذاتی، قوای باطنی خود را استخدام می نماید و به وسیله همان قوا، مبدأ افاعیل جسمانی می شود؛ مثل تحریک دست و پا و استخدام چشم و گوش. فاعل جمیع این افعال نفس است بدون اراده و علم زاید بر نفس و نیز نفس به علم فطری بسیط، مبدأ افاعیل نباتی از تغذیه و تنمیه و بالجمله کلیهٔ افاعیل جسمانی است که مسبوق به اراده و علم و ادراك و غایت زاید بر مقام غیب نفس نیست.

و دیگر آن که اطلاق سبب بر مبدأ وجود و مظاهر فعل و وسایط فیض او در لسان شرع، کثیر الدوران است «یا مسبب الأسباب و مسهل الأمور الصعاب» «وإن الله جعل لكل شيء سببا». ما در مباحث بعد مفصل بحث می کنیم که فاعل جمیع قوای نباتی و برخی از قوای حیوانی و آثار مترتب بر آنها، نفس است. وقد اشتهر عن المحققين: النفس في وحدتها كل القوى الظاهرية والباطنية وإذا قال القائل: إني أردت ثم فعلت، لاريب أن كلامن الإرادة والفعل، فعل للإنسان وكذا التصور والتصديق والتخيل والتوهم إنما هي فعل النفس، و حال آن که تصور و تصدیق و اراده و حُبّ به فعل مستند به اراده و تصور و تصدیق زاید بر نفس نمی باشد.

يجب أنْ يعلم أن الله ـ تعالى ـ خلق الأشياء على أحسن النظام وابتدء بالأشرف فالأشرف وانتهى فعله إلى الأخسّ وجعل في كل موجود جسماني صورة نوعية هي مبدأ الأثر وأن المؤثر في الوجود هوالحق «وليس لِما بالقوة مدخلية في إفاضة الوجود» ومعذلك كل فعل أو أثر مترتب على الأشياء الموجودة في المواد والاستعدادات مع أنه ينتهي إلى القدرة والإرادة الأزلية، ينسب إلى الصور النوعية ولكل أثر مناسبة تامة مع مبدأ أثره ولا يجوز استناده إلى المبدأ المنزّه عن حوادث الإمكان بلاواسطة، مع أنه

ـتعالى ـ مفيض وكل أثر يستند إلى مبدئه ويستند إلى الحقّ الأول أيضا في عين استناده إلى مبدأ أثره المباشر. وهذا الحكم جار في أفاعيلنا الغيبية والشهادية، والفعل فعل الله وفعلنا وأن إرادتنا واختيارنا كذاتنا وفعلنا تنتهي إلى الإرادة الأزلية لتنزّل إرادته وسريانها في الأشياء وأن إرادتنا واختيارنا وفعلنا كوجودنا أظلال للذات الالهيّة التي هي عين الإرادة والعلم والاختيار.

وأما قوله: فإن سمّي الجماد فاعلاً وبالاستعارة ويجوز إطلاق السبب عليه دون الفاعل وقوله: إن قولنا «فعل» عام وينقسم إلى ما هو بالطبع وإن قولنا «فعل» بالطبع إلى آخر ما ذكره ولفّظه ونسّجه وهمُّه الذي هو شيطانه في باطنه ويضلّه عن سواء السبيل، بالمؤاخذات اللّفظيّة أشبه من المباحثات العلمية بعد ظهور المعنى وذكر أمثال هذه الكلمات من شأن الخطباء والمتنطّعين.

صاحب تهافت صريحاً اظهار می دارد که حکما مانند ارباب اعتزال، علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و کلام و بالجمله کلیهٔ اسما و صفات کلیه را که از آنها به امّهات صفات تعبیر کرده اند، از حق ـ تعالی ـ نفی نموده اند و غرض او این است که صفت باید زاید بر ذات باشد. از طرف دیگر او خود، صفات را زاید بر ذات می داند و از این که حکما گفته اند صفات زاید بر ذات چون مستند بر ذاتند باید معلول ذات باشند و از جملهٔ صفات، اراده است و اراده نیز باید مستند به ارادهٔ عین ذات شود؛ امام الحرمین و دیگر مرشدان اشعری او، به او فهمانده اند که اراده و علم و قدرت و ... زاید بر ذات، چون قدیمند به قدم ذات و از صفات کلیه تعبیر به «قدمای ثمانیه» نموده اند و آن صفات را ازلی می دانند، از توقّف صفات بر ذات معلولیّت و ترتّب نمی فهمد. برای دفع اشکالات ارباب تحقیق موضع دفاع به خود گرفته و می گوید: فعل حق نمی شود ازلی باشد، لذا به کلی منکر عوالم جبروت و ملکوتند که صرف امکان ذاتی، کافی از برای اخذ فیض از حق می باشد و از تصور این که ملاك معلولیت صرف تابعیت و افتقار وجودی و ملاك علیت حق، صرف غنای ذاتی و سرمدی است، عاجز است و پا را در یک کفش

کرده است که معلول باید حادث زمانی باشد.

بنابراین، عمدهٔ تلاش او در مبحث مورد بحث بر دو مساله دور می زند: یکی آن که در مفهوم صفات، زیادت بر ذات و عرضیّت مأخوذ است و هر که غیر این بگوید، جزء نافین صفات است و قائلان به عینیّت صفات نسبت به ذات حق را، اغبیا و جهال و احمق می داند و معتزله را که به طور مطلق نفی صفات از حق کرده اند، چون از هم مشربان خود اوست، تکفیر نمی کند و حکما را که به ازلیّت فیض از فیّاض علی الاطلاق قائلند، تکفیر می کند و در ضمن بیان اوهام خود، عفت زبان و قلم را به کلی از دست می دهد و کلماتی دربارهٔ ارباب عقل بر زبان جاری می کند که لایق شأن اشاعره و معتزله است که سالیان متمادی حوزه های علمی را بی اثر و معطل گذاشتند ولا ینقطع رطب ویابس به هم بافتند. و عجب آن که فرقه اشاعره و معتزله یکدیگر را تکفیر می کردند و سند قول آنها کتاب و سنت پیغمبر ﷺ است!

این دو فرقه، آلت ایادی حکام جور واقع می شدند و سبب ریختن خون های مسلمین و هتک نوامیس می گردیدند و در مقابل شیعه و اظهار عداوت و ایذای آنان احیاناً متفق می شدند.

از حضرت ختمی مرتبت ﷺ جمیع فرق نقل کرده اند: «القدري مجوس هذه الأمة.» این دو جماعت هر کدام این حدیث غیرقابل انکار را در شأن مخالف خود نازل می داند و این روایت به هر دو فرقه تطبیق می شود و این براهین فلسفی بود که ریشهٔ اعتزال و اشعریت را قطع نمود.

اشاعره ـ از جمله صاحب تهافت ـ خیال کرده اند اگر کلیهٔ افاعیل ممکنات، از جمله افاعیلی که فاعل مباشر آن افعال باید طبیعت جسمانی باشد، بدون واسطه به خداوند منسوب گردد، آن نوعی تجلیل از حق است.

معتزله نفی ظهور قدرت و ارادهٔ حق در مظاهر امکانی را نوعی عظمت برای خداوند تصور کرده اند و خلق را مستقل تام در افعال خود پنداشته اند، در حالی که

وجود امکانی از باب تقوّم آن به حق مطلق و احاطهٔ قیومیهٔ حق به کافهٔ اشیا در اصل وجود، استقلال ندارد تا چه رسد که ایجادکننده باشد. کفر اعتزال از این جا ظاهر می شود که ممکن متقوّم به حق را، مستقل الوجود می داند. فعل عباد نیز چون مسبوق به علم و اراده و قدرت است اختیاری است.

مذهب «جبر» از «قَدَر» رسواتر است

زآن که جبری حس خود را منکر است

این که جناب دانشمند آقای سروش نوشته است، مولاناو غزالی هر دو جبری مذهبند؛ بین جبر و جباری، فرق نمی تواند بگذارد. تصور توحید در افعال و جمع آن با اختیار، محتاج به بنیهٔ علمی بسیار قوی است و خود مولانا جواب ایشان را داده است:

این نه جبر است معنی جباری است

در عصر ما نیز جمعی هستند که در مواردی در رختخواب اعتزال خوابیده اند و در مواردی، لباس جبری می پوشند و می گویند در گوشت و برنج و روغن، اثر سیر کردن وجود ندارد، این خداست که ما را سیر می کند. جبری هم تأثیر را به کلی از مواد جسمانی از جمله غذا، نفی می کند و آقایان ـ العیاذ باللهـ از پستان خدا شیر می خورند، عجبا لخلق الله!

خلاصه بحث آن که، حجة الاسلام غزالی چون به زیادت صفات (قدمای ثمانیه) بر ذات قائل است، از این جهت به مقدمه چینی جهت نفی ازلیّت فیض از فیّاض علی الاطلاق می پردازد و اصرار دارد که فعل خالق ازلی، نمی شود ازلی باشد، فعل باید مسبوق به عدم زمانی باشد و بنابراین، صفات زایده بر ذات، فعل ذات نیستند و زاید بر ذاتند. لازمهٔ این قول آن است که ذات متکثّر باشد به تکثّر این صفات. چون ذات واحدهٔ بسیط من جمیع الجهات، از آن جهت که متصف به ارادهٔ بر ذات است، نمی شود متصّف به علم یا قدرت زاید بر ذات باشد و لازمهٔ این معنی، وجود جهات متکثره در ذات است به اعتبار اتصّاف به صفات متباینه.

اشاعره که در بحر نامتناهی جهل غوطه‌ورند، از تکثر ذات بنابر زیادتی صفات، غافلند و یا از تالی فاسد قول خودْ خبر ندارند. علاوه بر این، هر صفت کمالی مستند به ذات، از آن جا که مبدأ صفات کمالی، فاقد این صفات نمی‌باشد، باید اراده، مراد و علم، معلوم و قدرت، مقدور باشد و همین کلام در قول و سمع و بصر، جاری است. بالاخره باید صفات زاید و عرضی، منتهی به ذات متصف به این صفات شود وگرنه لازم‌آید خلو ذات از صفات کمالیه.

این فرقه، چون به اصالت ماهیت در ممکن و واجب قائلند و حق را وجود صرف نمی‌دانند و نمی‌فهمند که وجود واحد، می‌شود مبدأ انتزاع یا تحقق کلیهٔ صفات کمالیه باشد و در صفت، ذات مأخوذ نیست، چون مراد از صفت کمالات محمولات منتزع از ذات است؛ ذات اگر حادث و متغیر و دارای کمالات ثانویه باشد، قهراً صفات، زاید بر ذاتند، ولی در موجود مجرد که تمام کمالات وجودی آن مانند اصل وجود ابداعی است، باید کلیهٔ صفات کمالیه عین وجود آن باشد وگرنه، لازمهٔ آن حصول تجدد و انفعال و تحقق مادهٔ جسمانی در ذات است و بنابر قول او لازم‌آید معلولیّت صفات بدون مسبوقیت به اراده و علم و اختیار و این کفری صریح و زندقه‌ای فضیح است.

اشاعره چون تصور صحیحی از صفت و موصوف ندارند، از این نکتهٔ مهم غافلند که علم نفس انسانی به ذات خود، علم حضوری است نه حصولی و ذات واحد در این مقام، علم و عالم و معلوم است. ظاهر کلام بلکه نص کلام آنها دلالت دارد که علم حق به ذات خود را نیز زاید می‌دانند، لذا به قرینهٔ زیادت اراده و قدرت بر ذات، علم به ذات نیز باید زاید بر ذات باشد و امکان ندارد ذات معرا از علم، ذات خود را به علم زاید بر ذات مشاهده کند و لازمهٔ این قول نفی علم ذاتی است که قائل به آن در مذهب عقل و مشرب ائمهٔ علم و معرفت، کفر و زندقه است. تشبیه حق به خلق موجود در دار حرکت و قوه و استعداد، همان الحاد لازم تشبیه است. ارادهٔ زاید بر ذات چون متأخر از ذات و صفت ذات

است، قهرا مستند به ذات است؛ لازم خلو ذات از اراده، تحقق مراد است بدون تحقق ارادهٔ ذاتی.

ابوحامد قسمت زیادی از تهافت را اختصاص داده است به مغالطات و در بعضی از موارد چنان انغمار در مذهب اشعری او را کور کرده است که به هذیان گویی متوسل شده است.

قال: «قولنا من ألقي إنسانا في نار فمات هو القاتل دون النار. والجواب: إن كل ذلك بطريق المجاز وإنما الفعل الحقيقي مايكون بالإرادة والدليل عليه، أنا لو فرضنا حادثا توقف حصوله على أمرين: أحدهما إرادي والآخر غيرإرادي، أضاف العقل الفعل إلى الإرادي وكذا اللغة. فإن من ألقي إنسانا في نار فمات يقال: هو القاتل دون النار، حتى إذا قيل ما قتله إلّا فلان، صدق قائله».

جواب آن که نار فاعل تسخین و احراق است، چون هر اثر حاصل از مبدأ اثر، فعل آن مبدأ اثر است حقیقة. کسی که شخصی را در نار می افکند، سبب مباشر و علت بلاواسطهٔ موت او همان احراق است که اثر نار است، ولی کسی فاعل بالطبع را ـ که فاقد علم و اختیار است ـ تقبیح نمی کند و انسانی را که مقتول را در نار افکنده است، توبیخ می نماید.

چون آتش، فاعل بالطبع و فاقد اراده است، از این جهت است که کسی آتش را مذمت نمی کند، حسن و قبح، مترتب بر افعال اختیاریه است. جبریه، انسان را فاعل حقیقی نمی دانند و او را آلت حق می دانند. در مباحث آینده این مطلب ذکر خواهد شد. لفظ فاعل مشترك است بین فاعل بالرضا و بالعنایه و بالقصد و فاعل بالجبر و فاعل بالطبع و فاعل بالتجلی؛ ولی ابوحامد، حق ـ تعالی ـ را فاعل بالقصد زاید بر ذات می داند و فاعل بالقصد، فاعل بالاضطرار در صورت مختار است و قصد زاید بر ذات او را وادار به فعل نموده است.

ما در مباحث عقلی، در لفظ و لغت بحث نداریم، اصطلاحاً هر مبدأ اثر را فاعل و اثر آن را فعل گویند. علت موت و فاعل مباشر در بحثی که ذکر نمود،

همان احراق است و سبب مختار، اقوا از سبب مباشر بالطبع است.

غزالی خیال کرده است با مطالعهٔ پیش خود، بدون دیدن استاد به کنه عقاید حکمای مشاء رسیده است و در کتب خوانده و یا شنیده است که رئیس ابن سینا با مطالعه به مقام استادی، آن هم استاد الکل در علوم عقلیه رسیده است، هوس او را در این مهلکه انداخته و گفته است: کسانی که صفات کمالیه را عین ذات می دانند، احمقند. او می گوید: ذاتی ذات آن است که خالی از کلیهٔ صفات کمالیه باشد، عینیت ذات با صفات، متناقض است و در این باب چندین صفحه کاغذ را از اوهام و خرافات پرکرده است.

قال: «قولهم: ذاته علم وعقل ... فإن قيل: ذاته علم و عقل، فليس له ذات ثم علم قائم به.

قولنا، يردون الله إلى حقائق الأعراض! ... قلنا: الحماقة ظاهرة في هذا الكلام، فإن العلم عرض وصفة يستدعي موصوفا ...[1].»

أقول: هذا الرجل مع بضاعته المزجاة في الحكمة الإلهية وتوغله في أوهام الاشاعرة يتمنطق على الشيخ الكبير المعلم الثاني والرئيس للصناعات العقلية حجة الحق، أليس ذلك منه جهالة وغيّاً وضلالة وكان هذا الكلام: «كمال التوحيد نفي الصفات عنه» عن رئيس الموحدين وقبلة العرفاء وسر الأنبياء والأولياء أجمعين امير المؤمنين عليه السلام في عصره كالنار على المنار ولكن توغله في الحماقة يمنعه عن الغور في كلام الائمة الحق واليقين عليهم السلام والحكماء المحققين ولايعلم أن الأعراض الزائدة على الذات من خواص الموجودات الواقعة في دار الحركات والمتحركات وجل جناب الحق أن تكون علمه الذاتي من صفاته الزائدة على ذاته ولايدري أن الذات العارية عن العلم الذاتي تكون من الغواسق الظلمانية التي لاتدرك ذاته فضلاً عن كونه عالماً بالحقايق الخارجة عن ذاته ـ تعالى ـ ونفسه ينكر علمه ـ تعالى ـ بذاته. ثم يكفر الرئيس القائل بأنّ علمه ـ تعالى ـ

---

۱. *تهافت الفلاسفه*، ص ۱۴۰.

على المتغيرات يكون على وجه الثبات والدوام مع أنه نفسه يقول بزيادة العلم على ذاته وكل صورة حالة المجرد يكون كليا.

اگر این قول از ابن سینا کفر باشد او خود در دام این کفر افتاده است، ولی خود نمی فهمد که به کفری مضاعف معتقد است و آن نفی علم ذاتی می باشد. ویجب أن يكون كماله ومجده بذاته لابالصور العرضية المتأخرة عن ذاته والغرور الحاصل من الأوهام أوقعه في وادي السخرية.

اما این که ابوحامد در طی مناقشات لفظی نوشته است:

«فدلّ أنّ الفاعل مَنْ صدر الفعل عن إرادته، ولذالم يكن الله مريداً عندهم ولامختارا لفعل، فلم يكن صانعاً ولافاعلاً إلّا مجازاً.»

باید توجه داشت که چون اراده و اختیار حق را مانند علم و قدرت زاید بر ذات می داند، از ترس این که مبادا کسی به او اشکال کند که صفات زاید بر ذات، مستند به ذات است و متأخر از ذات و آنچه که بالاخره به ذات منتهی می شود، فعل ذات است و در مذاق اشاعره صفات زاید بر ذات مانند علم و اراده و قدرت، با فرض خلق ذات از علم و اراده و قدرت، مستند یا معلول علم و اراده و قدرت نمی باشد، پس این صفات معلول ذات نیستند، چارهٔ کار را در این دیده است که با بستن تهمت و افترا خود را از این مخمصه رها کند. می گوید: فعل حق اگر مستند به اراده و علم و قدرت ذاتی باشد، فعل به حساب نمی آید و فعل واقعی فعلی است که به اراده و قدرت علم و اختیار زاید بر ذات مستند باشد.

چه اندازه احمقند آنهایی که غزالی را در بافتن کتابی یکسره ترّهات و نیز مخالفت او را بامبانی حکما، ناشی از واهمهٔ او می دانند از واقع شدن بیضهٔ اسلام در خطر و تحت شعاع قرار گرفتن کتاب و سنت در مقابل تعالیم فلسفی و حکمی. آیا نفی کلیهٔ صفات و اسمای الهیه از ذات حق و خلو ذات از کمالات ذاتیه و انغمار در الحاد تشبیه خاص مذهب اشاعره، دفاع از بیضهٔ اسلام به شمار می رود و اثبات خلافت خلیفهٔ عباسی به عنوان خلیفه و امام بعد از رسول اللّه ﷺ و تعبیر از

یزیدِ مُدْمِن الخمر به «الشاب التائب»، از ارکان علم اخلاق است!؟

علم تصوف برپایه دو اصل قرار دارد: یکی توحید خالص از کفر تشبیه و الحاد تعطیل لازم تنزیه صرف و دیگری ولایت. غزالی از آن عارفانی است که به اصل دوم اعتقاد ندارد؛ یعنی روایات متواتر به نام حدیث ثقلین را قبول نکرده است. حدیث «**إني تارك فيكم الثقلين: كتاب اللّه وعترتي**» را عامه به هشتاد طریق نقل کرده اند و محققان از عرفا تصریح کرده اند که نبوت به وجود حضرت ختمی مرتبت ﷺ به کمال خود رسید، ولی ولایت بر سبیل تجدد افراد، در هر عصری به وجود یکی از اقطاب محمدیین باقی است و ظهور مهدی موعود علیه‌السلام از اشراط ساعت است.

ابوحامد این اصل را منکر است و تصریح می کند که او معتقد به لزوم وجود امام نیست. با این وصف، در مقدمهٔ «جواهر القرآن» گفته است: «إن اللّه يتجلى للناس عامة ولأبي بكر خاصة». این روایت نیست، خود او یا شخصی مثل او آن را ساخته است و در روایات عامه و خاصه مذکور است: «**يا جابر، اول ما خلق اللّه روح نبينا**»، «**أول ما خلق اللّه نوري**» و «**أول ما خلق اللّه العقل**» یا «**أول ما خلق اللّه ملك به رؤوس بعدد الخلائق**».

قال أبوحامد: «فإن قيل: نحن بكون اللّه فاعلاً أنه سبب لوجود كل موجود وأن العالم قوامه به، ولا لولا وجود الباريء لما تصور وجود الباريء ...[1].»

قلنا: غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لايسمى فعلاً وصنعاً وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر بالإرادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظة تجملاً بالإسلاميين ...» إلى آخر ما نسجه بأوهامه وخرافاته.

اولاً صنع و فعل یا معلول و مصنوع ابداعی و مجرد از ماده و مقدار، اتّم و اقوا و حکایت آن از کمالات علّت ازلی تام تر و مظهریّت آن نسبت به تجلیّات و ظهورات علّت کامل تر است و شرافت و دوری مخلوق جبروتی واقع در اصقاع

---

۱. *تهافت الفلاسفه*، ص۹۳.

ملکوت از تبعات ماده و مقدار و نقایص لازم موجود واقع در عالم ملک و قرب و جبروتیّون به حق به قدری است که باید گفت مخلوق و صنع حقیقی، ساکنان عوالم جبروتند و حقایق ناسوتی از آن جهت که منغمر در ماده اند، تفاله و صورت و قشر ملائکه مقربین می باشند و کمّل از انبیاء و اولیاء ﷺ از آن جهت اکمل از ملائکه اند که عوالم مادی و مثالی و جبروتی را پشت سر گذاشته و به تحولات ذاتی در مرتبهٔ مقدم بر ملائکه و به مقام قرب مطلق رسیده اند. جبروتیون از کمّل اشرف و کمّل از انبیاء و اولیاء اکمل از آنانند، چون ملاك اشرفیت دوری از ماده و علت اکملیت احاطه و سعهٔ وجودی است. بنابراین بایدبه اصل مهم مذکور در کلمات حکما توجه داشت که آنها موجودات را تقسیم به ابداعیات و مکوّنات نموده اند.

ابداعیات، ممکناتی هستند که صرف امکان ذاتی، کافی از برای تحقق آنهاست و مکوّنات و مادیات علاوه بر امکان ذاتی، امکان استعدادی نیز دارند و از ناحیه حرکت و تکامل به کمال لایق خود می رسند.

غزالی در تهافت به پیروی از استاد خود امام الحرمین نفس انسان را جسم مادی لطیف می داند و از تصور وجود حقایق مجردهٔ صرف و سواکن ملکوت عاجز است.

ابوحامد مبدأ وجود را ماهیتی معرا از کمالات ذاتیه فرض کرده و از گفتهٔ ارباب عقل که صفات حق عین ذات اویند و در صرف الوجود، اراده و قدرت و علم، ذاتی و اختیار زاید بر ذات معنی ندارد و ترکیب از جهت وجدان و فقدان، شأن ممکنات است، به حیرت می افتد. و از این اصل تحقیقی نیز غافل است که تمام اموری که مدخلیت در ایجاد عالم دارند، از علم و اراده و قدرت و اختیار و غایت و مقصود، از فعل عین ذات حق اول می باشد و قدرت او نیز، قدرت مطلقه است و آنچه تحت سیطره و سلطان قدرت قرار گیرد، واجب التحقق است.

او مبدأ وجود را موجوداتی نظیر خود فرض کرده، چون در انسان علم به فعل و قدرت و اراده و غایت از فعل، زاید بر ذات است، نمی فهمد این زیادت، ناشی

از جهت قوه و استعداد و مادهٔ جسمانی است. لذا اصرار بر زیادتی صفات دارد و روی غرور و تعصب، دقت در فهم مطالب مشایخ فن به خرج نمی دهد.

فانظر إلی ما قال الرئیس في التعلیقات: «یظنون [المعتزلة ـ اشاعره نیز به همین گمانند] أنهم قد أثبتوا أولاً لیس بجسم ولیس الأمر علی ذلك، فإن براهینهم خیلت لهم أنه تعالی لیس بجسم. ثم جاؤوا إلی تفصیل أحواله، شبهوا أحواله [ای صفاته] وأفعاله بأحوال الإنسان ...[1]» یعنی برای خداوند تجرد از ماده را اثبات کردند، ولی نتوانستند بفهمند که در مجرد محض به خصوص مجرد از ماهیت، جهات متکثره و اعتبار اوصاف زایده، قابل تعقل نمی باشد. و این که غزالی در اول تهافت می گوید: دیگران بر فلسفه رد نوشتند و چون به کنه مرام حکما پی نبردند، مورد سخریه واقع شدند و من بنده در دو سال واندی، کتب حکما را مطالعه کردم و به بیخ علم رسیدم و درصدد دفع اوهام آنها برآمدم؛ غافل از آن که مطلقاً به زبان این علم آشنا نیست و خیال می کرده حکمت را فهمیده است. همین خیال و وهم است که بلای جان آدمی است. در عالم خیال می توان از دنیا، نظام اتم و مدینهٔ فاضله ساخت و بهشتی عنبر سرشت به وجود آورد، ولی در عمل جهنمی سوزان و برهوتی هولناك به وجود می آید.

فارابی می گوید: آنچه به حق اطلاق می شود، از وجود و علم و قدرت و اختیار، باید به نحو اتم و اکمل حمل شود، به نحوی که فکر بشر از حقیقت آن عاجز است.

وجود بی حد و مرز، عین علم و قدرت و اراده و اختیار صرف نامتناهی است. قدرت در ما، قدرت امکانی و صحت فعل و ترك است، ولی در حق مبرا از جهت امکانی است. اراده او نیز چون عین وجود صرف اوست، ارادهٔ مطلقه و در خارج، عین علم و قدرت است.

---

۱. *تعلیقات*، ص۵۲.

«يجب أن يكون في الوجود، وجود بالذات وفي الاختيار اختيارٌ بالذات و ... بالذات حتى يصح أن يكون هذه الأشياء لابالذات في شيء. يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات ومختاراً بالذات ومريدا بالذات، حتى تصح هذه الأشياء لابالذات في غيره[1]». قال الرئيس في التعليقات: «والسبب في ذلك أنهم لم يعرفوا خواص الواجب، فكانوا يثبتونها له ولم يقدروا على أن يوفّوه حقه في المجد والعلو وحسبوا أنه إذا بري من الأفعال الإنسانيه والقدرة الإنسانيه والاختيار الإنساني، كان نقصاً له ولم يعلموا أن هذه الأحوال التي لناهي نقصانات ولم يعرفوا أيضا الكمال الحقيقي. فقصارى أمرهم أنهم نفوا عنه أحوال الجمادات، وأثبتوا له احوال الإنسان. والأحوال الجسمانية والأفعال التي تصدر عن الجسماني لاتخلو من نقصانات كثيرة بالقياس إلى الكمال المطلق وهم قاسوا أحوال الحق الأول بأحوال الإنسان، لأنهم لم يعرفوا العقليات وذوات الأول ـ عز شأنه ـ وأثبتوا له صفات هي في الانسان فضائل وكمالات كالعلم والحكمه والسمع، وإنما اثبتوا له هرباً من نقائضها، إلّا أنهم لما رأوا الإنسان مع هذه الفضائل ناقصا وهي له من خارج ومكتسبة، قالوا: هي له ـ تعالى ـ من ذاته وأنها صفات له ولم يعلموا أن ذاته فعالة للأشياء وأنه أرفع مما ذهبوا إليه».[2]

خلاصهٔ كلام رئيس اين شد كه اشاعره، نقايص جمادی را از حق سلب نمودند، ولی در مقام اثبات صفات، خداوند را چون خود پنداشتند و صفاتی كه برای انسان كمال است، برای حق ـ تعالی ـ نيز كمال است. قياس كردند حق را به خود در باب صفات، «وما قدروا الله حق قدره» و «اول من قاس هوابليس.» اين جماعت در حقيقت خود را اهل سنت و پيرو كتاب نام نهاده اند.

شيخ اعظم ابونصر فارابی در «جمع بين الرأيين» گفته است: «ولما كان لايناسبه ـ تعالى ـ شيء بإنيته ولايشاكله شيء حقيقة ولامجازا. ثم معذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظة فيه من هذه الألفاظ؛ فإن من الواجب الضروری أنْ يعلم أنَّ معنى كل

---

۱ و ۲. *تعليقات*، ص۵۲.

لفظة نقولها في شيء من أوصافه معنى بذاته بعيد عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى. إذا قلنا أنه موجود، علمنا معذلك أن وجوده ليس كوجود ساير ما هو دونه. وإذا قلنا أنه حي، علمنا أنه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الأمر في سائر الصفات ...».

در کلمات اهل بیت ﷺ با لطافت و رقت و دقت خاص به آنچه که معلم ابونصر فارابی و رئیس ابن سینا بیان کردند، اشاره شده است: «إنه شيء لاكالأشياء، شيء بحقيقة الشيئية». در زمان ابوحامد این کلام معجز نظام امیر ارباب عرفان «كمال التوحيد نفي الصفات عنه»، در السنه و افواه مشهور بوده است. وعروة الاسلام کلینی وافضل المحدثین صدوق ـ رضی الله عنهما ـ از ائمه ﷺ مکرر نقل کرده اند که: «كمال التوحيد نفي ...». ابوحامد چون به اصالت ماهیت قائل است و ذات حق را ماهیت معرا از کلیهٔ صفات کمالیه می داند، قائلان به عینیت صفات کمالیه و اسمای الهیه را نسبت به ذات، أُغبیا و حُمَقا می داند و از ذات، حقیقت مباین با صفات در قلّهٔ اوهام خود ساخته است و حیران مانده است و خیال می کند اگر بگوید صفات عین ذات است، هم صفات را انکار کرده است و هم ذات را و به جای آن که نزد دانایی درس بخواند و غرور را ـ که آفت علم و معرفت است ـ کنار بگذارد و از جهل مرکب، خود را خارج کند، فحش و ناسزا نثار ارباب معرفت می نماید.

منطق سعدی شنید حاسد و حیران بماند
چارهٔ او خامشی است یا سخن آموختن

اشاعره از روی جهل و نادانی به اسم اسلام، ضربه های هولناکی بر پیکر اسلام وارد آوردند. اشاعره به کلی سنخیت بین مبادی آثار و آثار افعال مترتب بر اسباب و علل را نفی کرده اند و برخی از جاهلان مغرور، به همین عقیده گرایش دارند و می گویند: غذا ما را سیر نمی کند و آب از ما رفع تشنگی نمی کند، خدا ما را سیر می کند. و عقاید خود را معارف ائمه نام نهاده اند که آن حضرات ﷺ با تمام

وجود در نقطهٔ مقابل افکار اشاعره قرار گرفته اند و به قول استاد علامه مطهری ـاعلی اللّه قدره ـ به نام معارف ائمه خنجر بر پیکر ائمه می زنند.

ظهور اخباریه در حوزهٔ تشیع فاجعهٔ بزرگی بود. افکار این جماعت به مراتب قشری تر و از مسلک حنابله، هزار درجه جامدتر و بی اساس تر بود.

از افکار این جماعت، تبعاتی در اذهان عامیان به شکل علما در عصر ما به نحوی بارز حاکم است و شکل حق به جانب، هم به خود می گیرند. به اسم ائمه اراده را از ذات حق نفی می کنند و ارادهٔ حق ـ تعالی ـ را صفت فعل به معنای مفعول و معلول باشد، باید صبغهٔ امکان و حدوث به خود بگیرد، و نفی آن مطلقاً از حق ـ تعالی ـ فقط یک مفسدهٔ کوچک دارد و آن عبارت است از: بودن حق فاعل موجب، مانند مبدیت نار برای حرارت؛ در حالتی که حق، فاعل مختار علی الاطلاق است و در اختیار، مشیت و اراده مأخوذ است.

برخی پا را فراتر گذاشته اند و گویند علمای امامیه بر آنند که ارادهٔ حق صفت فعل حق است، در قرآن همه جا اراده مضاف به ذات است «**إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**»[1] کن همان امر و طلب تکوینی است که مبدأ ظهور آن اراده است و متکلم نیز از اسمای ذات و از امهات صفات است. و آیهٔ شریفهٔ «**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**»[2] و «**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**»[3] اسم قائل و متکلم مبدأ ظهور کلمات تکوینی است و سراسر عالم وجود، کلام و کتاب حقّند که مقام جمع و قرآن آن «کتاب أحکمت آیاته» است و مقام تفصیل آن حقایق مفصله در صفحهٔ آفاق و انفس است که از آن به «ثم فصلت» تعبیر شده است.

موج مخالفت با تفکر و تعقل در اسمای الهیه و اصول و عقاید حقه، از اشاعره و حنابله شروع شد و اصالت دادن به ماده و حس ریشهٔ بس عمیق دارد.

---

۱. یس (۳۶) آیهٔ ۸۲

۲. نحل (۱۶) آیهٔ ۴۰.

۳. یس (۳۶) آیهٔ ۸۲.

در جهان شیعه پیشوای این اندیشه با پیدایش ملا امین استرآبادی ظهور نمود و چندی به حیات خود ادامه داد و به همّت محقّقان و متفکران اسلام، چون استاد الکل آقا باقر بهبهانی مربی جمع کثیری از اکابر چون شیخ جعفر کاشف الغطاء و میرزای قمی و سید بحرالعلوم و میرزا مهدی شهرستانی و ملامهدی نراقی و میرزا مهدی اصفهانی مشهدی و ... ریشهٔ آن قلع و قمع شد و تبعاتی از آن در افکار علمایی به ظاهر اصولی وجود دارد. به قول شهید مطهری، ملا امین در عین قشری گرایی آدم باهوشی بود و مؤسس مکاتب ـ اگر چه آن مکاتب باطل و قشری باشند ـ افرادی باهوشند و جمعی از مردم کودن از آنها تبعیت می کنند.

ملا امین فقه منظم مبتنی بر قواعد متقن مانند کتب شیخ طوسی و صاحب شرایع و علامهٔ حلی را باطل اعلام کرد و اکابر فقها را مورد اهانت و سرزنش قرار داد. و در مقدمهٔ فوائد خود گفت: «وأنت إذا أحطت خبرا بما في كتابنا تجد فيه حقايق خلت عنها كتب الأولين والآخرين من الحكماء والفقهاء والمتكلمين والأصوليين، وهي النموذج مما أعطاني ربي ـ جل وعز». ولی در اوایل کتاب مشت بستهٔ خود را باز کرد و گفت همهٔ آیات قرآنیه رمز در رمز است و به غیر از امام معصوم کسی حق ندارد قرآن را تفسیر کند، هر آیه ای که معصوم بیان کرده باشد، برای ما حجت است. غافل از آن که اگر شخص، دارای ذهنی ورزیده و نقاد نباشد، کلام معصوم را هم نمی فهمد و قرآن نیز رمز نیست. در مقابل هر آیه، روایت نص متواتر حجت وجود ندارد و بعضی از روایات خود بر مشکل چیزی می افزایند و در روایات نیز تصریح شده است که روایت مخالف کتاب را بر دیوار بزنید.

عرض کردیم که اشاعره و معتزله دو مسلک الحادی، در اثبات درستی کلام خود به آیات و روایات استدلال کرده اند و در مقام ابطال کلام حکما مطالب تهافت را نقل کردیم و معلوم شد آنچه را که حکما در صفات مبدأ و وجود و ذات مبدأ ایجاد ذکر کرده اند، با موازین عقل و نقل سازگارتر و آنچه را که ابوحامد در این

باب ذکر کرد، بی اساس و سست و حاکی از عدم درك مباحث عویصهٔ موجود در کلام فارابی و شیخ می باشد.

اصولاً علم و دانش بر نفوس مستعده ـ که فکر خود را با موازین صحیح به کار اندازند ـ افاضه می شود و علم وقف بر قومی خاص نمی باشد و تخطئهٔ تعقل و تفکر برخلاف مشی قرآن و روایات و اذواق اهل بیت ﷺ است.

اما این که ابوحامد مرتب تکرار می کند که حکما خداوند را مختار و مرید نمی دانند، درست نیست. مثل این که برخی از جاهلان مغرور اراده را از حق ـ تعالی ـ نفی و آن را مسلک علمای شیعه و مرام اهل بیت ﷺ می دانند، در حالتی که اساتید بزرگ عصر ما ـ که محضر آنان را درك کردیم ـ مانند آیة الله العظمی بروجردی (قده) در مبحث طلب و اراده، اراده را عین ذات و علم به نظام اتم دانسته اند ... و جمیع اساتید حوزهٔ علمیهٔ قم بر این مشرب بودند. استاد محقق، آقا میرزا حسن بجنوردی از اساتید کم نظیر عصر ما و مرحوم فقیه نامدار، آقا سیدمحسن حکیم و اساتید آنها آقا ضیاء الدین عراقی و آقا میرزا حسین نائینی و حاج شیخ محمد حسین اصفهانی و اساتید آنها مانند آخوند خراسانی و شیخ اعظم انصاری در تقریرات و حاج میرزا حبیب رشتی در بدایع الاصول و کلیهٔ محققان از اصولیون از جمله صاحب فصول و برادر او رئیس الاصولیین، حاج شیخ محمدتقی، صاحب کتاب هدایة المسترشدین و دیگر اساطین فن از جمله افضل القدماء والمتأخرین، علامهٔ حلی و استاد او حجت فرقهٔ ناجیهٔ شیعه «وبالجملة کل من في سواد مملکة العقل» اراده را عین ذات می دانند و اعتقاد به حدوث اراده یا بودن آن صفت فعل، از خواص اخباریگری است.

غزالی اراده را زاید بر ذات حق می داند و از جمله کسانی است که ملاك احتیاج ممکن به علت را حدوث زمانی می داند و ما در اطراف این مسأله بنابر طریقهٔ رئیس ابن سینا بحث می کنیم و معلوم می نماییم که قول به حدوث زمانی کلیهٔ عوالم وجودیه و انفکاك فیض از فیاض مطلق، مخالف عقل و شرع است. یهود معتقدند

که حق ـ تعالی ـ از افاضه دست کشید، انقطاع فیض از فیاض علی الاطلاق که علت فاعلی و غائی، عین ذات آن می باشد؛ یعنی حقیقت بسیطهٔ او علت فاعلی و علت غایی است از محالات است.

قال الرئيس في التعليقات: «لما كان علمه سببا للموجودات من دون آلة وإرادة متجددة، بل كانت الموجودات تابعة لمعلوماته صح معنى قوله ـ عز من قائل: «كن فيكون». الحي هو الدراك الفعال ولما كان علمه سببا لوجود الأشياء وكان عالما بذاته، كان من حيث هو عالم فاعلا، فكان من حيث هو عالم حيا، إذ لايحتاج إلى شيء آخر به يفعل، كما لو كان علمنا يكفي في أن نفعل شيئاً لم نحتج معه إلى قوة أخرى بها تفعل، بل كنا من حيث نعلم عالمون فاعلين ولكنا أحياءً من حيث نحن عالمون العلم (أي العلم بنظام الأحسن أو الخير) في الأول تعالى هو نفس الإرادة، لأن هذه المعلومات مقتضى ذاته وهذا هو معنى الإراده. واعلم أن ذاته تقتضي الصلاح ونظام الخير في الكل، فهي غير منافية لذاته ... .»

منظور از نقل کلام شیخ اعظم آن است که جمیع صفات کمالیه عین ذات حقند نه زاید بر ذات، چه آن که لازم این، ترکیب ذات از جهت وجدان و فقدان است.

علم حق چون به نظام کل تعلق گرفته است، شرور و امور عدمیهٔ لازمهٔ مرتبهٔ نازلهٔ عوالم وجود و لازم لاینفک عالم ماده است و نسبت به خیرات و برکات نازلهٔ از سمای اطلاق به اراضی تقیید اقل و آنچه در عالم امکان واقع است، ظل نظام ربانی و الهی است، مطلوب و مراد حق است. دیگر آن که امور عدمیه و شرور «مقضی بالعرض» اند، بالعرض موجود و بالعرض مجعول و معلومند و حقیقت وجود چون خیر محض است، تجلیات و ظهورات آن نیز خیر و مطلوب است و شرور و آفات نقایص لازم ماده، از آن جهت که امور وجودیه اند خیر محضند[۱].

---

۱. برای تفصیل بیشتر ر.ک: *اسفار اربعه*، الهیات در باب کیفیت دخول الشر في القضاء الالهي.

عروة الاسلام شیخنا الکلینی (رض) در این مقام شبهه‌ای ذکر کرده است و روی همین شبهه، اراده را صفت ذات ندانسته است و چون آن محدث بزرگ در علم کلام استاد و یا اصلاً از متکلمین شیعه نبوده است، در دام این شبهه گرفتار آمده و چند روایت نیز در این باب نقل کرده است که در آن روایات اشاره به مشکل او نشده است و به علل دیگر از اراده تعبیر به احداث شده است و «إن إرادته ـ تعالی ـ إحداثه».

سید الحکماء والفقهاء میرداماد در قبسات گفته است:

«إنّ هناك شكّا مستصعباً عويصاً وهو أن إرادة اللّه ـ تعالى ـ لاتصح أنْ تكون عين علمه ـ سبحانه ـ تعالى؛ فإنه ـ سبحانه ـ يعلم كل شيء ولايريد شرا ولاكفرا ولاشيئا من القبائح والسيئات فعلمه متعلق بكل شيء بالذات ولاكذلك إرادته. فلامحالة تكون إرادته تعالى أمر آخر وراء علمه وتكون زائد أعلى ذاته، فلايكون المريد من جهات ذاته ... والتحقيق أنْ يقال في إزالة الشبهة ... إنّ الجواد الحق الغنى المطلق يمتنع أنْ يكون إفاضة الخير منافيا لذاته، بل إن اختيارها لازم ذاته بتة ... فنفس ذاته علم تام كل شيء وإرادة حقه واختيار حق الكل خير وهو بنفس ذاته مستحق اسم العالم والمريد لكل شيء ... [۱].»

مرحوم کلینی از این مهم غفلت کرده است که علم عین ذات و حقیقت ذات مبدأ اشیاست و در حقیقت نفی اراده، مشکل او را حل نمی کند.

باید توجه داشت که در چند روایتی که اراده را احداث نام نهاده‌اند، از آن جهت اراده را احداث یا ایجاد دانسته‌اند که اراده در خلق «ما يبدوا بها الضمير ودخّال» است و این قسم از صفات در حق ـ تعالی ـ قابل تصور نمی باشد.

این تعلیل درست نیست، چون علم و قدرت و سمع و بصر نیز در انسان مثل اراده به نحوی که برای انسان ثابت است، در حق ـ تعالی ـ ناروا و ملازم با نقص است

---

۱. *قبسات*، ص ۳۲۴ (چاپ دانشگاه تهران).

و باید به ملاك تعبیرات مروی از اهل بیت عصمت ﷺ در اراده، علم و قدرت و سمع و بصر و متکلّم نیز حادث و صفات امکانی است، به حق اطلاق نشود.

قال ابوالحسن الرضا عليه السلام: **«الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل وأما من اللّه، فإرادته إحداثه لأنه لايروّى ولايهم ولايتفكّر».**

اما در نفی رضا و سخط، قال الصادق عليه السلام: **«ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك أنّ الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال إلى حال؛ لأنّ المخلق أجوف معتمل مركب للأشياء فيه مدخل وخالقنا لامدخل للأشياء فيه، لأنه أحديّ الذات وأحدي الصفات ... .»**

کلیهٔ صفات کمالیه در انسان همان طوری که از ابن سینا نقل کردیم، لایق ذات حق ـ جل شأنه ـ نمی باشد. اراده و علم و قدرت و حب در ما صفات زاید بر ذات و سمع و بصر در ما به آلت ادراك تحقق می یابد. ما در مقام ایجاد، با صفات زاید بر ذات، مبدأ افاعیل خود هستیم و این صفات به این اعتبار که ذکر شد، محال است برای حق ثابت باشد. به همان ملاك که اراده و رضا و غضب در انسان، به حق اطلاق نمی شود.

حق ـ تعالی ـ از آن جا که مبدأ ایجاد بر سبیل اختیار است، نتوان اراده را صفت فعل یا احداث دانست و شاید امام عليه السلام از آن جهت اراده را از حق نفی کرده اند که سائل خیال کرده است ارادهٔ حق نیز مثل اراده ماست. لذا امیرالمؤمنین عليه السلام، در جواب سؤال ذعلب فرموده است: **«شاء الأشياء لابهمة، فاعل لابالاِضطرار، مقدر لابحكمة، سميع لابآلة، بصير لابأداة، مريد لابهمامة ...»**

در روایت مذکور در توحید صدوق از حضرت رضا عليه السلام، مروی است: **«... فاعل لابالاِضطرار، مقدر لابجولة فكر، مدبر لابحركة، مريد لابهمامة، شاء لابهمة، سميع لابآلة، بصير لابأداة ...».**

اراده و مشیت در این روایت مانند سمع و بصر به حق ـ تعالی ـ اطلاق شده است، نه به آن نحوی که در انسان وجود دارد. مرید است نه آن که ارادهٔ او

مستند به تصور و تصدیق و تصور نفع و مصلحت در فعل و حدوث اراده و شوق موکد برای ایجاد اشیاء باشد و در کلام مولی الموالی علیه السلام، اراده و مشیت معرّا از نقص لازم وجود حادث امکانی بر حق ـ تعالی ـ اطلاق شده است.

اصولاً اراده و مشیت و علم و قدرت و سمع و بصر و کلام و قول، در ما علاوه بر اتّصاف به امکان با حدوث و تجدد و تغیّر و سنوح احوال لازم عالم ماده، ملازم است. این قسم اراده از حق ـ تعالی ـ منفی است و علم و قدرت و سمع و بصر نیز به معنایی که ذکر شد، در حق قابل تصویر نمی باشد. در کلیهٔ آیات و روایات غیر از چند روایت که از اراده به احداث تعبیر شده است، فعل و ایجاد حق مستند به اراده است؛ چه آن که فاعل غیر متّصف به مشیت و اراده فاعل مضطر است «فاعل لابالاضطرار».

در روایت سلمان مروزی و بحث او با امام علیه السلام، اراده به معنی احداث آمده است. ولی در براهینی که برای نفی اراده از ذات در حدیث مذکور است، چند مناقشه و چند مغالطه موجود است که ساحت مقدس علی بن موسی علیهما السلام، از ابتلای به مغالطه منزّه و مبراست. لذا استدلال به این روایت و روایات دیگر که از اراده تعبیر به احداث شده است و از باب آن که اراده در انسان از قبیل پیدایش ضمیر یا صفت زاید و حادث و تدریجی الحصول است و مانند رضا به فعل در انسان موجب نقص در حق است، پس این قسم از اراده و مشیت در حق ـ تعالی ـ تحقق ندارد و علم ما به نفع در فعل، مستلزم انقداح اراده است و ارادهٔ حق، معلّل به ذات حق ـ تعالی ـ است، چون آن حقیقت مقدسه به واسطهٔ تأثر از غایت فعل به صفت اراده متصف نمی شود، ولی چون غایت ذات اوست نه امری خارج از ذات، غیر او نه متمّم فاعلیت اوست و نه مدخلیّت در فاعلیّت او دارد و با نکته ای که عرض شد به این قسم از روایات معارض با آیات قرآنیه و روایات دیگر صادر از ائمه علیهم السلام نمی توان استناد کرد و به حسب ادلّهٔ متقن عقلی، نفی اراده و مشیت از ذات چیزی شبیه الحاد است.

منظور آن که تعلیل در روایات که اراده در خلق «**الضمیر وما یبدو لهم بعد ذلك، فاما من اللّه إرادته إحداثه ...**» خالی از مناقشه نمی باشد؛ چه آن که مبدأ ظهور اراده در خلق، امری زاید بر ذات و متمّم فاعلیّت فاعل است. قدرت در ما نیز صفت زاید بر نفس و کیف نفسانی است و در حکم «**الضمیر وما یبدو لهم**» است، لذا حادثه است و قدرت در ما صحت فعل و ترك است و قدرت خاص حیوان، لایق حضرت کبریایی نمی باشد. علم نیز در ما غیرقدرت و غیرسمع و بصر و زاید بر ذات ماست. به ملاك مذکور در این روایات باید کلیهٔ صفات کمالیه را از حق نفی کرد. با مناقشاتی که ذکر شد و تعارض بین این چند روایت و محکمات از آیات و روایات، حال این احادیث بر ما مجهول است و اضطراب در متن، مانع از استناد به آن است. باید تأویل و یا از آن اعراض نمود. مضافاً بر این که اخبار احاد در اعتقادات حجت نیست.

احتمال دارد مراد امام علیه السلام از کلمهٔ شریفه: «إرادته ـ تعالی ـ إحداثه» این باشد که اراده او از احداث جدا نمی باشد. و اراده او چون امری اطلاقی و کلی است و در عین وحدت تعلق به نظام احسن گرفته است، از احداث و ایجاد جدا نمی باشد. و این مطابق است با همان عبارتی که از ابن سینا نقل شد: «لما کان علمه سببا للأشیاء من دون آلة وإرادة متجددة ... صح معنی قوله: کن فیکون»، لذا در روایات متعدد، این عبارت: «شاء الأشیاء لابهمة، مرید لابهمامة» موجود است و در این روایات، ارادهٔ موجود در انسان را از حق نَفْی و اراده و مشیت را معرا از صفات محدثات برای حق اثبات نموده اند.

رضا به فعل بنابر مسلک برخی از حکما، نوعی از اراده است؛ لذا آنها حق را فاعل بالرضا می دانند. این مسلک که مسلک پیروان شیخ اشراق و اتباع اوست، باطل است؛ چه آن که بنابراین مسلک، صفحات وجود، علم تفصیلی و اراده و قدرت حق است، لذا صدر الحکماء آن را مورد انتقاد قرار داده است و به کلی آن را ابطال کرده است. «إرادته إحداثه» همان چیزی است که شیخ اشراق گفته است.

رضا بـه فعل به مـعنی کون الـفعل ملائـماً ومرضیاً للفاعـل، برای حق ثابـت است. و رضـا در مـا چون بـا عـوامـل حـدوث ملازم اسـت، ایـن سـنـخ رضـا از حق نـفـی شده است. رضـا در مقابل غضـب نیز صفـات زاید بر ذات و ملازم با تـغیّر و تجدّد فاعل است، لذا رضا به این معنی نیز از حق منفی است.

غضـب به مـعنـای موجـود در حیوان و انـسان از حـق سلـب شده اسـت، لذا در حدیث زندیق الذي سأل أباعبدالله: فله تعالی رضاءٌ وسخط؟ فقال عليه السلام: «نعم ولكن ليس ذلك ما يوجد من المخلوقين وذلك لأنّ الرضا حال تدخل عليه، فتنقله من حال إلى حال وخالقنا لامدخل للأشياء فيه».

ابن بابویه، صدوق(رض) از امام عليه السلام نقل کرده است: «**إنّ الرضا والغضب دخّال تدخل عليه وخالقنا لامدخل للأشياء فيه، لأنه أحديّ المعنى وأحديّ الذات**»؛ علـم و قـدرت و سمـع و بصـر در ما «دخّال» و حادث و مـفاض اسـت، لذا این قـسم از صـفات را نمی تـوان برای حـق ثابـت کرد؛ چون حـق ـ تعـالی ـ حقـیقـت صرف وجـود است، جمیع صـفات کمـالیهٔ او بـه وجودی واحـد به وجود ذات مـوجودنـد و در روایات، صفات داخـل در مقولهٔ کیـف و زاید بر ذات را مطلقـاً از حق نفی فرمـوده اند و اسم «صمـد» اسم ذات متّصـف به جـمیع اسـمای کمـالیه اسـت، به نـحوی که صـفات، احدّیة الوجود و به وجود ذات موجود و در صمیم ذات متحد باشند.

دوست عزیزم مرحوم استـاد محقق، حاج آقا مصطفی خمیـنی ـ نضّر اللّه وجهه ـ در تفسیر محـققانهٔ خود بر سورهٔ بقره، اراده را نفس احداث و ایـجاد دانسته است، از این باب که اراده در ما نفس ایجاد نیست؛ چه آن که ما مبدأ افاعیل خود به ادوات و آلات و تحریـک مبادی قـریبهٔ فـعل می بـاشیم و بـین ما فـعل واسطـه وجود دارد و نفس وجود ما کافی از برای ایجاد نمی باشـد. ولی نفس در مقام به کار گرفتن قوای غیبی و شهادی خود به علم و اراده و اختیاری کـه عین ذات نفسند، مبدأ این افاعیل است. اما ما در مـقام ایجاد اشیای خـارجی به علم و اراده و قدرت و غـایت زاید بر ذات مبدأ افعال خود می باشیم.

بیان مرحوم حاج آقا مصطفی ـ قدس الله روحه ـ در روایت منسوب به حضرت رضا علیه‌السلام در مقام بحث با متکلم معروف سلیمان مروزی، درست به نظر نمی‌آید و عرض کردم که، در آن حدیث چندین مغالطه و مصادره وجود دارد که نمی‌توان آن را به صاحب ولایت کلیهٔ محمّدیّه ـ صلوات اللّه علیه ـ نسبت داد.

شیخنا المفید وعلامة الفقهاء والمتکلّمین ابن مطهر حلّی ـ رضي الله عنهما ـ این روایات را از باب آن که اخبار آحادند و علاوه بر این جزء ظواهر نه نصوص محسوب می‌شوند، حجّت نمی‌دانند؛ چه آن که اخذ به ظواهر و اخبار آحاد در اصول و عقاید شرعا جایز نمی‌باشد و مکرر نیز عرض شد، نفی ارادت و مشیت از ذات حق، مبدأ وجود را به قبیلهٔ فواعل اضطراری، بلکه فواعل موجب می‌نماید و کسانی که اراده را از ذات نفی می‌کنند، نمی‌فهمند که نفی مشیت از حق، مستلزم کفری فضیح و الحادی آشکار است و ما قدرت، در حق را چون از سنخ قدرت حیوان که تمکن از فعل و ترك باشد نمی‌دانیم، در قدرت مشیت و اختیار مأخوذ است.

وظهر ممّا حققناه أنّ نفي الإراده والمشية عن الذات الإلهية تجاسر و سوء أدب بالنسبة إلى الحق الأوّل وهذا القول يرجع إلى نوع إلحاد وكفر فضيح ـ أعاذنا اللّه من التفوه بأمثال هذه الأقاويل؛ وأنه ـ تعالى ـ فعال لما يريد، لأنّه مبدأ أفاعليه ـ تعالى ـ الإرادة الذاتية التي عبّروا عنها بالمشية والاِختيار الذاتي «ما شاء اللّه كان ومالم يشاء لم يكن».

این که مرحوم مجلسی و جمعی از اخباری مسلک ها، اراده را از حق نفی می‌کنند و ترس از این که ارادهٔ عین ذات چون اراده فعلی است، مستلزم مراد و قدم فیض است، از ترس باران به ناودان پناه برده اند.

وهم و ازاله

اما این که ابو حامد ازلیّت فیض را منافی با اختیار و قائلان به ازلیّت فعل را تکفیر کرده است، درست تأمل در آیهٔ شریفهٔ قرآنیه نکرده است.

اگرچه استدلال به آیات قرآنیه احتیاج به تلطیف سر و تطهیر روح از ارجاس و غواشی لازم نفس دارد و فهم قرآن و استنباط عقاید و عویصات از کلام مجید، مستلزم انس با کلام حق، و انس با کلام حق ملازم است با انس با آن حضرت، ولی از خداوند فهم نورانی طلب می کنیم فنقول: وفي التنزيل: «**قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُاللّه مَغْلُولَةٌ، غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**»[1].

محقق فیض، در تفسیر سورهٔ مائده در ضمن نقل آیه گوید: «وفي التوحيد عن الصادق عليه السلام لم يعنوا أنه هكذا، ولكنهم قالوا: قد فرغ من الأمر لا يزيد ولا ينقص. قال الله تكذيبا لهم: «**غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ**...» ألم تسمع أن الله ـ عزوجل ـ يقول: «يمحوالله ما يشاء ويثبت وعنده علم الكتاب». وفي العيون عن الرضا عليه السلام ألم تسمع أنه ـ تعالى ـ يقول: «**يَمْحُوالله مَا يَشَاءُ**»[2]، «**قَالَتِ ... يَدُاللّه مَغْلُولَةٌ**»، **يعنون أن الله قد فرغ من الأمر ولايحدث شيئاً**».

بنابراین فیض از فیاض علی الاطلاق قطع نمی شود و انه ـ تعالی ـ دائم الفیض علی البریة.

امثال غزالی جواب می دهند که فیض حق، ابدی است ولی ازلی نمی باشد. یعنی حق بعد از امساك از فیض در ازمنهٔ کثیره، شروع به ایجاد نمود، ولی بعد از شروع به ایجاد، فیض منقطع نمی شود. ما مفصل در ضمن تقریر علت احتیاج ممکن به علت، در این مقام بحث خواهیم کرد، ولی ذکر یک نکته در این مقام ضروری است، چون اگر گفتیم حق ازلی الوجود است ولی ازلی الفیض نیست، بلکه ابدی الفیض است، جواب آن که ازلیت و ابدیت در وجود بسیط من جمیع الجهات وصرف الوجود به یک جهت برمی گردند. پس حق ـ تعالی ـ ازلی است، یعنی ابتدا ندارد، ابدی است یعنی انتها ندارد؛ او ازلی است و ابدی به جهت

---

۱. مائده(۵) آیهٔ ۶۴.

۲. رعد (۱۳) آیهٔ ۳۹.

واحده، اگر از جهتی ازلی و از جهت دیگر ابدی باشد، مرکب خواهد بود. فهو الأزل في أبديّته والأبد في أزليّته والسّرمد في أزليّته وأبديّته، فهو ـ تعالى ـ ظاهر في عين بطونه وباطن في عين ظهوره، فهو الأول والآخر بذاته فالحقّ أوّل وآخر بجهة واحدة بدون شائبهٔ تکثر در ذات بی همال او ـ عزّشأنه؛ چه آن که حق ـ تعالی ـ عین علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام است؛ «علم كلّه قدرة كلّه، إرادة كلّه و سمع و بصر كلّه.»

«هُوَ الأوَّلُ والآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ[1]» و «هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ[2]» و «هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ[3]». ذات حق در عین اوّل بودن، آخر و در عین ظاهر بودن، باطن، بلکه اول و آخر و ظاهر و باطن و سمیع و بصیر حقیقی اوست. خلایق به اعتبار تجلّی حق به اسم ظاهر، ظاهر و به اعتبار ظهور به اسم باطن، باطن و به اعتبار تجلی او به اسم متکلّم، متکلمند. هر شنونده و بیننده به او می شنود و می بیند.

بنابر آنچه ذکر شد، جهت ازلیّت و ابدیّت در حقّ متعال، واحد و اتّصاف به فیّاضیّت، در ابد الآباد، ملازم با فاعلیّت و فیّاضیّت او در ازل الآزال است.

حقیقت بسیطهٔ حق ـ که حقیقت وجود است ـ به نفس ذات، ابدی و ازلی است، پس لزوم اتصاف او به حسب ابدیّت، همان اتصاف او به ازلیّت است، از جهت فیّاضیّت فاعل و غایت حقیقی اوست، حبّ به ذات و حب به معروفیّت اسما و صفات، منشأ ظهور و تجلّی است. حق چون به حسب اتصاف به الوهیّت و تجلّی به اسم اللّه، واحد است، مظهر او نیز که مظهر جمیع اسمای الهیه است واحد است. ظاهر، حق است به اسم الله که از سَوادِن اسم الله، اسم رحمان و رحیم است. مظهر او حقیقت محمدیّه یا علویّه یا مهدویّه است که نبوّت او که همان انبای از ذات و اسمای کلّیه و جزییه باشد، ازلی است به ازلیّت حق و ازلیّت

---

۱. حدید(۵۷) آیهٔ ۳.

۲. بقره (۲) ۱۳۷؛ مائده (۵) آیهٔ ۷۶؛ انعام (۶) آیات ۱۳ و ۱۵ و آیات دیگر.

۳. اسراء (۱۷) آیهٔ ۱؛ غافر (۴۵) آیات ۲۰ و ۵۶.

ولایت کلیهٔ او، همان ولایت کلیهٔ وارثان احوال و علوم و مقامات او می باشد و ظهور آن حقیقت به اسم رحمان، مبدأ یا مفتاح ظهور رحمت رحمان و رحیمیه است. لذا از آن حضرت به «رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ[۱]» در کتاب تعبیر شده است.

ازلیت و قدم و وجوب ذاتی، اختصاص به حق ـ تعالی ـ دارد، لذا حکم حدوث و فقر ذاتی بر کافهٔ موجودات حاکم است. در برخی از موجودات جمیع اقسام حدوث و در برخی بعضی از اقسام حدوث موجود است. قول به حدوث زمانی برای مجموعهٔ عالم از جمله سکنهٔ عالم جبروت و عوالم برزخیه در قوس نزول و نفی تجرد از نفوس ناطقه، از جمله نفس و روح ولایت کلیه و قول به فنا و بَوارِ روح کلی و حقیقت محیط صاحبان ولایت کلیهٔ ائمه علیهم‌السلام و تصریح به کفر قائل به تجرد نفس، شامل حال محققان از متکلمان و متألهین شیعه و موالیان آن اعاظم، یعنی اهل بیت عصمت ـ العیاذ باللّه ـ نیز می شود.

قول به تجرد نفس و بقای آن و اعتقاد به کینونت نفوس در عوالم غیبی به وجودی تجردی، مذهب اهل بیت علیهم‌السلام است و انکار این اصل مهم و قول به آن که نفوس جسم لطیفند، میراث اشاعره است نه ائمه علیهم‌السلام.

ظالم آن قومی که چشمان دوختند   وز سخن ها عالمی را سوختند

اگر انسان به تجرد عقلانی نرسد و با حفظ مقام جسم و تجرد برزخی به حسب مرتبهٔ شامخ نفس عقل بالفعل متصل به عالم جبروت نشود، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. في دعاء سجدة ليلة النصف من شعبان: «وسجد لك سوادي وخيالي وبياضي.»

سواد، اشاره به جسم مظلم و خیال، تلویح به مقام تجرد برزخی و بیاض اشاره به مقام تجرد تام نفس انسانی است.

اسمای کلیهٔ الهیه دارای مقام بطون و ظهورند، مقام بطون اسما، عین ذات و

---

۱. انبیاء (۲۱) آیهٔ ۱۵۷.

مقام ظهور اسما، حقیقت محمدیه است. لذا از آن حقیقت به «سبع المثانی» تعبیر کرده اند.

أنا القرآن والسبع المثاني　　　وروح الروح لا روح الأواني

فؤادي عند مشهودي مقيم　　　يشاهده وعندكم اللّساني

هرگز حدیث حاضر و غایب شنیده ای

من در میان جمع و دلم جای دیگرست

راجع به مؤلف عظیم کتاب بحار الانوار، باید صراحتاً عرض کنم که مرحوم علامه مجلسی ـ نورالله مرقده ـ محدثی عظیم و فقیهی متبحر است، ولی اگر کسی او را در فقه مانند اکابری نظیر محقق سبزواری، صاحب ذخیرة وکفایه و فاضل هندی، کاشف اللثام و محقق اردبیلی، شارح ارشاد، و در علم کلام و عقاید او را مانند فاضل هندی و محقق سبزواری و آقا حسین خوانساری مؤلف مشارق الشموس که این اعاظم با او در یک قرن زندگی کرده اند ـ بداند، راه خطا رفته است.

بدون شک زحمات مجلسی ـ علیه الرحمة ـ در تألیف این اثر عظیم قابل توجه بوده و دلیل بر عشق او به کار و کوشش و ترویج آثار ائمه ﷺ است، حقیر به آن مرحوم ارادت دارم و «من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذرم».

آن مرحوم در مقام بحث در تجرد نفس و عوالم ملکوتی، مطالبی بیان کرده اند که با اساس ولایت کلیه و نبوت و وحی سازش ندارد. با شناختی که ما از نفوس صاحبان ولایت کلیه و خاتم الانبیاء والأولیاء ـ علیه وعلی آله السلام ـ داریم، نمی توانیم نفوس آنان را جسم برزخی و جسم لطیف احیاناً مادی بدانیم؛ چه آن که بهشت با تمام درجات عقلانی و جسمانی آن، گنجایش انسان کامل محمدی ﷺ را ندارد و گفتن «أرواحكم في الأرواح ونفوسكم و ...» با این مبنا سازش نخواهد داشت. ما «تا صورت پیوند جهان بود علی بود» را از صمیم قلب پذیرفته ایم و

بود نور نبی خورشید اعظم　　　گه از موسی پدید و گه ز آدم

را با دلیل نقل و عقل قبول کردیم و «بکم فتح الله وبکم یختم» را با تمام وجود تصدیق کرده ایم. آنچه که ایشان از نفس و عقل تصویر کرده اند، قابل پذیرش نیست و اساس نبوت و وحی و معاد و ولایت بر آنچه ذکر می کنیم، استوار است.

همهٔ ارباب ادیان به بقا و تجرد نفس معتقدند و من کمتر مسألهٔ اعتقادی را سراغ دارم که این اندازه برهان بر آن اقامه شده باشد و حیوانات تام الوجود از ماده تجرد دارند، تا چه رسد به انسان و مرحوم مجلسی بابی راجع به حشر حیوانات دارد.

انکار تجرد نفس به کلی، با معاد و حشر و نشر سازگار نمی باشد و ملتزم شدن به اعادهٔ معدوم و توجه نکردن به بداهت امتناع اعادهٔ معدوم، شاهد و گواه صادق است بر این که آن مرحوم، بدون تحکیم اصول و قواعد از طریق عقل و برهان و مراجعه به روایات و آیات با درایت و با فکر خود مطالبی اظهار کرده است که از او بعید می نماید.

در عقاید مذهبی، از اظهار حق نباید چشم پوشی کرد و ما مطلقاً در صدد اهانت به مرحوم مجلسی و اسائهٔ ادب نسبت به مقام بزرگ او برنیامده ایم.

قول به مادی بودن روح، نزد عارف به قواعد عقلی مساوی است با انکار معاد، لذا جالینوس طبیب در امر معاد شک داشته است و شک او ناشی از این اصل مهم بوده که آیا روح همان مزاج است که بعد از موت فاسد می شود و یا مجرد و باقی است؟ و اعتقاد به تجرد روح با معاد جسمانی منافات ندارد، بلکه با انکار بقای روح، نه معاد جسمانی صورت صحیح دارد، نه معاد روحانی و با جواز اعادهٔ معدوم نمی توان معاد را ثابت کرد.

مادّیون و دهریون، باب اعظم نفی مبدأ وجود را در نفی تجرد نفس یافته اند. تصریح به این که ملائکهٔ مقربان درگاه الهی و حاملان عرش، موجوداتی مادی و دارای بال هستند ـ دو تا، سه تا، چهار تا، إلی غیر النهایة ـ که با پر و بال خود صعود و نزول دارند، از ملائکهٔ حامل وحی، چیزی در حد «آدمک سرخرمن» تصویر کردن، قابل قبول مذهب اهل بیت ﷺ نمی باشد.

کجا در متواترات اخبار و متظافرات آیات کتاب، ملائکه به «اجسام نوریه (با قید مادیه) یتشکلون بأشکال مختلفة» تعریف شده است؟ این حرف موروثی قدمای معتزله و اشاعره است، نه فرموده ائمه علیهم السلام.

مرحوم مجلسی بسیار ساده و صاف و صادق از امام معصوم علیه السلام در فضیلت ذاکر خداوند نقل می کند: ذاکر خدا ممکن است از ناحیهٔ هر بلای آسمانی و زمینی بمیرد، ولی صاعقه در او اثر نمی کند.

خلاصه و جان کلام آن که: ذاکر خدا ممکن است به وبا و طاعون و محرقه و سرطان و بمب اتم و ... تلف شود، ولی صاعقه او را تلف نمی کند.

ایشان توجه نمی کند که ذکر خداوند چه مصرفی دارد که مانع هیچ بلیه ای نمی شود، فقط از ناحیهٔ صاعقه که ممکن است طی قرون و اعصار بر سبیل احتمال، ذاکر خدا به آن مبتلا شود، اثر خود را ظاهر سازد.

وضع آن مرحوم در دقایق علمی نحوی است که بحر قمقام در علوم نقلیه و عالم بی نظیر در جامعیت، آخوند ملافتح الله معروف به شریعت اصفهانی (از قرار نقل زعیم شیعی، مرحوم آقای میلانی و استاد نحریر، سیدکاظم عصار) فرموده بودند: باید حدیقة الشیعه منسوب به محقق اردبیلی، اثر یکی از تلامیذ علامهٔ مجلسی باشد و اثری بدین روش امکان ندارد از فقیه و متکلمی دقیق مانند ملا احمد اردبیلی باشد که هر مطلبی را سنجیده بیان می کند.

ما آیات و روایاتی که در آنها به تجرد ملائکه و نفوس ناطقه تصریح یا اشاره شده است، نقل می نماییم و با اختصار در آن بحث می کنیم. خود آن مرحوم در خواص ملائکه روایات زیادی نقل کرده است که همهٔ آن روایات دلالت بر تجرد دارد.

در این جا راجع به حدوث زمانی عالم و عدم منافات آن با ازلیت فیض در مقام نقل دلایل ابوحامد غزالی و مجلسی گفتگو خواهیم کرد.

آقایانی که اشکال به نوشته های حقیر دارند، توجه داشته باشند که مسائل علمی

را با امور سیاسی داخل نکنند.

آیات قرآنیه و سنت ولویه دایمی است و در سیطره و احکام زمان و مکان واقع نمی باشد و برای جدال و بهره برداری به وجود نیامده اند.

فرق بین فقیه اصولی و اخباری بسیار واضح است: اصولی نیز روایت را به روی چشم خود می گذارد، ولی آن را با درایت توأم می سازد. اخباری پناه به روایت برده و قیافهٔ حق به جانبی نیز به خود می گیرد و احیاناً می گوید: اگر ما در قیامت به درگاه خداوند عرض کنیم ما فقط به روایات آل رسول ﷺ عمل کردیم، ما را توبیخ نخواهد کرد.

آنها به خیال خود به علمای اصولی طنز گفته اند، غافل از این که شارع به ایشان خواهد گفت: به شما عقل هم دادیم که به کار بیندازید. بین فقه اخباری و فقه ارباب اجتهاد فرق به قدری زیاد است که حد ندارد «از محقق تا مقلد فرق هاست». در مباحث اعتقادی باید اصول و قواعدی مقرر نمود که هر کس به دلخواه خود عمل نکند.

ما در مسألهٔ تجرد ملائکه به تجرد عقلانی و برزخی تجرد ملائکهٔ موکل بر قوای غیبی و شهادی وجود انسان و ملائکهٔ موکل بر قوای موجود در عالم ماده به دلایل عقلی و نقلی تمسک می کنیم. در این جا مبحث حدوث و قدم نیز مورد بحث دقیق قرار خواهد گرفت و مسألهٔ تجسم اعمال و بحث خلق اعمال و جبر و تفویض و مسلک کتاب و سنّت ولویه در اعمال عباد، با دقت و به طور جامع الاطراف بیان خواهد شد.

این مباحث در ذیل نقد تهافت مورد تحقیق قرار خواهد گرفت «**وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**»[1].

آنچه آن مرحوم به عنوان شرح بر اصول کافی نوشته اند، واقعاً اگر مقصود آن

---

۱. احزاب (۳۳) آیهٔ ۴.

چیزی است که آن جناب از روایات اهل بیت ﷺ عرضه داشته اند، احتیاج به امام نیست! ولی پرواضح است که در آن روایات، مطالب عالیه وجود دارد که فقط اظهار آن حقایق شأن صاحبان ولایت کلیه است. عامه نیز در اصول و عقاید روایاتی دارند که بدون تعصب باید گفت: به دست خود، خویش را محروم ساخته اند.

از همه بیچاره تر خفاش بود　　　کاو عدو آفتاب فاش بود

قسمت مهمی از بحار الانوار، «السماء و العالم» نام دارد، همه قسم حدیث در این کتاب هست، از معقول و غیرمعقول؛ همه قسم سخن نیز در آن وجود دارد، از مقبول و نامقبول و احیاناً برخی از آن احادیث با هیچ اصل سازش ندارد، در جای خود از آن اخبار و احادیث نیز نقل می کنیم.

قدری به عقب برمی گردیم و خواهیم دید که اوهام اشاعره و معتزله و اهل روایت بدون درایت، به کلی اسلام را بازیچهٔ افکار خود قرار داده اند و از آن نیز به خورد اتباع ائمهٔ شیعه نیز داده شده است. اگر استدلال به عقل مذموم است، استدلال به روایت و قرآن بدون درایت نیز رسوایی بار می آورد و خطرناك تر آن که فرقه های مختلف و گروه های ضاله نیز به کتاب و سنت استدلال کرده اند. اگر روزی کار به دست نقالان بیفتد، سنگ روی سنگ قرار نمی گیرد و گروه های مختلف سر از گریبان بیرون می آورند. ظهور اخباری گری برای شیعه هزار درجه خطرناك تر از حنابله در مسلک سنت و جماعت بود. این جماعت به درجات کثیره، جامدتر از حنابله اند و از مساعی شیخنا الاقدم آقا باقر بهبهانی ـ رضی الله عنه ـ و تلامیذ او، این خطر رفع شد، ولی همان افکار مانند میکرب مزمن در مغز جاهلان مغرور به نحوی ضعیف به حیات خود ادامه می دهد و با رفتن دانشمندان محقق دوباره جان خواهد گرفت.

ارسطو، السماء و العالم نوشته است، علامه مجلسی ـ علیه الرحمة ـ هم السماء و العالم نوشته است!

قال في الجزء السادس والخمسين من بحار الأنوار: «تكملة: اعلم أنه أجمعت الامامية بل جميع المسلمين إلاّ من شذ منهم من المتفلسفين الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين لتخريب أصولهم وتضييع عقائدهم على وجود الملائكة وأنهم أجسام لطيفة نورانية أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع وأكثر، قادرون على التشكل بالأشكال المختلفة وأنه ـ تعالى ـ يورد عليهم بقدرته ما يشاء من الأشكال والصور على حسبِ الحِكَم والمصالح ولهم حركات صعوداً وهبوطاً كانوا يراهم الأنبياء والأوصياء و ... والقول بتجردهم وتأويل الأخبار المتواترة والآيات المتظافرة تعويلاً على شبهات واهية واستبعادات وهمية زيغ من سبيل الهدى واتباع لأهل الجهل والعمى ...[۱].»

از حضرت ایشان می پرسیم که، در کدام آیات متظافره و روایات متواتره، تصریح شده است که ملائکه جسم نوری مادی هستند، مگر جسم مادی می تواند حامل وحی بوده و دارای هبوط و نزول و صعود باشد. تمثل و تنزل از خواص مجرد است؛ مگر هر امر غیرمعقولی را به قدرت حق حواله دادن، مشکل را حل می کند؟ شما در قدرت حق نباید صحبت کنید، قدرت مطلقهٔ حق حد یقف ندارد. مصححِ تعلقِ قدرت، امکان است.

این قبیل از حرف ها که ملائکه جسم نوری مادی و متشکل به اشکال مختلفه می باشند، در کلام معتزله و اشاعره، از جمله امام الحرمین فراوان دیده می شود.

اخبار متواتر در کجا پیدا می شود که ایشان به آن اخبار تمسک می نمایند و به مادی بودن ملائکه استدلال می کنند. صاحب حدائق نیز با همین ظواهر مسلمهٔ کتاب و سنّت، کرویت زمین را نفی می کند و قول به کرویت زمین را مخالف ظواهر و سنت می داند.

ما در مسألهٔ ازلیت فیض در مقام نقل عبارات تهافت، از علامه مجلسی نیز مطالبی نقل می کنیم تا معلوم شود ایشان مطالب خود را در این باب از تهافت

---

۱. *بحارالانوار*، ص۲۰۲ (چاپ بیروت).

نقل می کند، نه از اهل بیت علیهم‌السلام.

اما این که فرمود تجرد ملائکه با متظافرات از آیات و ... مخالف است، و ملائکه همه پر دارند و جناح إلی ما شاء الله، آن پرها مانند «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ[1]» است و در این شواهد از روایات زیاد دیده می شود و علامهٔ مجلسی از این جهت تنفر دارد که مبادا تعدد قدما لازم آید و حدوث زمانی عالم را نتواند ثابت کند.

مرحوم مجلسی، روح را هم مجرد نمی داند و چون از مجرد تصویر صحیحی ندارد، روایات صریح در تجرد روح را ندیده می گیرد؛ در جایی شاك و به اصالت عدم، تمسک و در مواردی صریحاً تجرد غیرخدا را انکار می کند.

ارباب معرفت، حقیقت محمدیه یا ولایت علویه و مهدویه را، مقام مشیت فعلیه و نور الانوار می دانند و بر طبق دلایل عقلیه و شواهد نقلیه معنای اسم اعظم، وارث ولایت محمدیه است. و این حقیقت نوری نفس رحمانی و وجود منبسط نام دارد و اول موجودی که در مقام غیب به حقیقت ولایت بیعت کرد، عقل اول و روح اعظم است که در روایات از این سرّ مقنّع بالسر پرده برداشته شده است، ولی درك آن در نهایت غموض است و مرحوم مجلسی چون لطافت این قبیل روایات را درنظر ندارد آن را از غوامض اخبار می داند.

این که فرموده اند: حکما اجمعین خود را به شکل مسلمان ها درآوردند که اسلام را خراب کنند.

یکی از این حکما میر داماد است که در علوم فلسفی استادی متمهر و از مجتهدان عصر خود و از بزرگ ترین حکمای مشاییه در اسلام است و آخوند ملا اسماعیل خواجوئی و ارباب تراجم عصر او گفته اند: «سیدنا محمد باقربن میرشمس الدین الشهیر بالداماد ـ قدس سره ـ من قبل أمه إلی الشیخ المحقق ... أنه لم يأ وبالليالي إلی فراشه للاِستراحة مدة أربعين سنة ولم يفت منه النافلة مدة تكليفه.»

---

۱. مائده (۵) آیهٔ ۶۴.

این مــرد بزرگ در نبــوغ ذاتی از عــجـایب است، قـبل از رسـیـدن بـه سن بیست سالگی از فحول به شمار می رفته است.

یکی از اکابر حکمای اسلام بلکه سلطان الفلاسفه، خواجه نصیرالدین طوسی است، خواجه از تمام اشکالات فخر رازی و صاحب تهافت شهرستانی بر ابن سینا جواب داده است و تلمیذ مخلص شیخ الرئیس می باشد[۱]. و اگر قول به عقول مجرده با متظافرات آیات مخالف باشد می بایست در شرح اشارات ذکر کند، مگر آن که معتقد باشد، خواجه هم متظاهر به اسلام بوده است! و ـ العیاذ بالله ـ مسلمان نبوده است!

من نمی توانم باور کنم شیخ اشراق خودش را متمایل به اسلام جلوه داده است و باطناً در زمرهٔ کفار است، در حالتی که در «تلویحات» یا یکی از آثار دیگر خود می گوید: به تجربه برای من ثابت شد که هیچ عبادتی مانند صوم و صلاة و قرائت قرآن روح را جلا و صفا نمی دهد، به خصوص که صایم غروب آفتاب افطار نکند و تا سحر به روزهٔ خود ادامه دهد و با معدهٔ خالی عبادت کند.

ملا عبدالرزاق لاهیجی می نویسد: استادم ملاصدرا اغلب روزها روزه دار و شب ها با خدا راز و نیاز داشت و عاشق زیارت کعبه و قبور ائمه علیهم السلام بود. حلاوت عبادت، او را در حالت ذکر و تسبیح و تقدیس دایم قرار داده بود.

ما مفصل بیان خواهیم کرد که کثیری از متمسکان به حدیث، بویی از توحید افعالی به مشام جانشان نرسیده است و تفویضی و معتزلی صرفند، قائل به تنزیه صرف هستند، یا معرفت به حق ندارند و یا نسبت به حق، ادب را مراعات نمی کنند. چه آن که حق با کلیهٔ موجودات از طریق وجه خاص (قرب وریدی) و وجه عام (سلسلهٔ علل) معیت قیومیه دارد و فعل صادر از هر شیء در عین آن که

---

۱. دانشمندان مصری کلیهٔ آثار او را چاپ و در مقدمهٔ خود بر کتاب او نوشته اند: ابن سینا به حق فیلسوف الاسلام است.

فعل آن شیء است فعل حق است و در مظاهر تفصیلی جهات کمالیه به حق و عبد و خالق و مخلوق هر دو مستند است و صریح روایات در مقام نفی اعتزال و تشبیه اشعریت مخالف گفته اوست.

مرحوم مجلسی در روایات وارد از عامه و خاصه راجع به وجود نوری ائمه علیهم السلام از نور، نور حسی و مادی فهمیده اند.

نقل و إزالة وهم

«تفهیم وتتمیم نفعه عمیم. إعلم أنَّ المقصود الأصلي من هذا الباب أعني حدوث العالم لما كان من أعظم الأصول الإسلامية وكان في قديم الزمان لاينسب القول بالقدم، إلّا إلی الدهرية والملاحدة والفلاسفة المنكرين لجميع الأديان ولذا لم يورد الكليني(ره) وبعض المحدثين لذلك باباً مفرداً في كتبهم، بل أوردوا في باب حدوث العالم أخبار إثبات الصانع اتكالاً علی ان بعد الاقرار بالحق ـ جل وعلا ـ لامجال للقول بالقدم لاتفاق أرباب الملل عليه».[1]

اولاً باید دید که احدی از فلاسفه قائل به قدم ذاتی ماسوی الله شده است یا نه؟ قول به ازلیت فیض، ملازم با قدم ذاتی قلم اعلی و صور قضاییه و قدریه واقع در سلسلهٔ طولیهٔ وجود نمی باشد و شرایع الهیه و ادلهٔ عقلیه وجود موجود قدیم ذاتی ماسوی الله را نفی می کند و حقایق وجودیه در سلسلهٔ طولیه نفس تقوّم به حقند و حکم حدوث و تقوم به حق بر سراسر حقایق ممکنه حاکم است و وجوب و قدم ذاتی اختصاص به حق ـ تعالی ـ دارد و وجود امکانی، صرف فقر و نفس حدوث و وجودی ظلی و تبعی است. هر موجودی دارای حدوث ملازم با احتیاج به حق است، ولی حدوث اقسامی دارد که تابع اقسام موجودات است و منافاتی با قدم فیض ندارد. و ما بیان خواهیم کرد موجودات ملکوتی که قدیم زمانی اند، معلول

---

۱. *بحارالانوار*، ج۵۴، ص۲۳۳، «باب السماء والعالم»:

و مخلوقند ولی مخلوقی کامل تر. مجردات صرفه چون در زمان تحقق ندارند، ناچار حادث زمانی نیستند و دلیلی که علامه مجلسی بر نفی قدم زمانی عقول و حقایق برزخیه ذکر کرده است، ناشی از عدم تدرب ایشان در مباحث عقلیه است و دلیل عقلی بر نفی علل طولیه که قدیمی زمانی می باشند، اقامه کرده است و بسیار ضعیف است. ما طی این مبحث دلیل او و ابوحامد را نقل می کنیم و سستی آن را آشکار می سازیم.

مسألهٔ دیگر که به حقیقت آن باید رسید و بعد سخن گفت آن است که افعال مستند به حق به کلی از زمان انسلاخ دارد، لذا «**کان اللّه ولم یکن معه شيء**» اصلاً دلالت بر تقدم حق بر اشیا به حسب زمان ندارد و مثل «**كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً**»[1] دلالت دارد بر این که حق دایماً بر اشیا عالم است، چه در ازل الآزال و چه در ابد الآباد، لذا از لفظ «**أول ما خلق اللّه**» و ... مطلقا نمی توان حدوث زمانی فهمید و هیچ دلیل نقلی نداریم که هر که قائل به حدوث زمانی کلیهٔ عوالم نباشد، کافر است و حدوث زمانی عالم را هم بیان می کنیم.

«**أول ما خلق اللّه العقل**» یا «**أول ما خلق اللّه نوري**» یا «**یا جابر، أول ما خلق اللّه روح نبینا**» فقط تقدم به حسب رتبهٔ وجود را افاده می نماید.

ما اسیران خاك و عالم ملک در قطعاتی از زمان قرار داریم، در زمان خاص متولد شده ایم و در زمان مخصوص می میریم و افاعیل ما دایماً در ازمنهٔ متأخر از زمان دیگر تحقق می یابد، در نتیجه از وجود خالقی که محیط بر زمان و مکان است و نمی شود فعل او زمانی باشد، بی خبریم و نمی دانیم که صدور مجموعهٔ عالم وجود از فیاض علی الاطلاق بر سبیل ابداع است.

طلبهٔ ساده که مدتی تحصیل در ادبیات و سطوح نموده باشد، به واسطهٔ بساطت ذهن و یا شخص کودن که ذهن جوال ندارد، وقتی در چنین مباحثی

---

۱. احزاب(۳۳) آیهٔ ۴۰.

نظر می افکند و تعبیرات غزالی یا مرحوم مجلسی را می شنود یا مطالعه می کند، یکسره در سنگلاخ گرفتار می شود و همهٔ عرفا و حکما را در زمرهٔ کفار می بیند که برای اغوای مردم دعوی اسلام کرده اند.

در اوایل طلبگی شیخی کاشی به من می گفت: فلاسفه و عرفا قائلند که این دست من خداست! گفتم: خوش به حال دست تو.

ما نیز از این زمزمه ها شنیدیم و با احتیاط شرح تجرید علامه و منظومه و شوارق را خواندیم، در مطالب آنها کفری ندیدیم، فقط فهمیدیم که مخالفان آنها مرد میدان دقایق فلسفه نیستند.

مرحوم مجلسی معتقد است: حدوث واقعی، همان حدوث زمانی است و همهٔ موجودات حادث زمانی اند. او کلیهٔ ملائکه را اجسام نوری مادی می داند و از موجود مجرد تام الوجود واهمه دارد و قول به قدم فیض را باطل می داند و دلیل آن را هم ذکر می کند ـ که در جای خود نقل خواهد شد ـ و مطلقاً علاقه ندارد که بشنود جبرئیل و میکائیل و بالاخره حاملان عرش ـ که واسطهٔ فیض وجودند ـ از ماده و مقدار تجرد دارند، ناچار عالم مثال را که محققان آن را ابداعی می دانند، او منکر است.

چون جمع کثیری از محدثان و محققان شیعه به تجرد روح معتقدند، ایشان اظهار تردید می کند و اعادهٔ معدوم را نیز جایز می داند و ممتنعات را هم قدرت مطلقهٔ حق به زعم او ممکن می سازد.

در شرح دعای اول صحیفهٔ سجادیه می فرماید: «إن القول بوجود قديم سوى الله مخالف لإجماع الأمة» مگر اجماع بر حدوث را به بقال و عطار واگذار کرده اند. فقیه اصولی و محدث و متکلم محقق ملا اسماعیل خواجوئی در ذیل این قول می فرماید:

«والعجب من هذا الفاضل أنه كيف اشتبه عليه الأمر ولايدري أنَّ العامة لايفهمون من الحادث والقديم ما رامه هذا الفاضل وأمثاله، لأنَّ للحدوث أنحاء من المعاني

والمصادیق ومع هذا یذهب إلی نفی تجرد الأرواح وفنائها بفناء الأبدان مما تلقاه بالقبول جم قفیر من الفحول وجمع کثیر من ذوی الاحلام والعقول ... .»[1]

بنابر نفی تجرد روح، امکان ندارد بتوان به معاد معتقد شد، ولی فاضل مجلسی اصالت را به ماده و جسم می دهد، کلیهٔ عوالم ملائکه را جسم نوری مادی می داند و اذعان ندارد که علم مطلقا از ماده تجرد دارد و حال آن که حامل وحی نمی شود مجرد مثالی باشد، تا چه رسد به آن که مادی باشد و توجه ندارد که جسم مادی نمی تواند از سنخ نور باشد، جز نور حسی و گویی از جبرئیل و حامل وحی چیزی شبیه غلام پست و نامه رسان ترسیم می نماید که با بال های خود از مکان قرب حق پرواز می کنند و ناچار فاصلهٔ بین حق و رسول اکرم را فاصلهٔ مکانی می داند.

نقل و تزییف

در معنای حدوث می فرماید: «والمستفاد من کلام الشیخ أن معنی الحدوث هو المسبوقیة بالعدم إما بالذات لابالزمان وهو الحدوث الذاتي، وإما بالزمان وهو الحدوث الزماني». بعد از نقل عبارت مذکور، خود به دنبال عبارت شیخ جمله ای می چسباند که: «وهو المتبادر من لفظ الحدوث إذالمتبادر منه، أنه لم یکن موجوداً فوجد» و جمعی این عبارت ذیل را از شیخ پنداشته اند.

اولا استدلال به تبادر عرفی در اصول و عقاید به کلی بی اساس می باشد و از جملهٔ خطابیات است که شأن خطبا و مذکران است و در ثانی عرف حدوث ذاتی و زمانی نمی فهمد و مطلقا در وادی تقسیم کنندگان موجود به قدم ذاتی خاص واجب و قدم زمانی مخصوص ملائکه واقع در ملکوت اعلی و ساکنان در ارض بیضاء و جبروت و حادث زمانی خاص بلدهٔ خراب آباد زمان و حرکت و ماده،

---

۱. ر. ك: *منتخباتی از آثار فلسفی حکمای الهی ایران*، «ثمرة الفؤاد در معاد جسمانی»، ج۴.

قدم نمی نهد و از این حرف ها فارغ است، و ای کاش همه فارغ بودند.

همین اشکال علامهٔ مجلسی را غزالی به حکما وارد می کند که معلول چیزی است که مسبوق به عدم زمانی باشد و ما در مقام ازالهٔ شبههٔ حجة الاسلام، جواب ایشان را می دهیم و خواهیم گفت که مسبوقیت به عدم، مقوم حقیقت معلول است و نه متمم علیت خالق است و قول به انقطاع فیض از فیاض علی الاطلاق اگر قائل به لوازم قول خود متوجه باشد، خواهد دانست که چه مفسده ای بر گفته اش مترتب می شود.

تقدم ارواح بر ابدان به وجودی مناسب با عالم تجرید و تقدیس و تحقق انوار محمدیون، یعنی اهل بیت ﷺ قبل از عالم ماده و دار قوا و استعدادات به وجود نوری، امری مسلم و غیر قابل انکار است و در باب فضایل، عامه آن روایات را نقل کرده اند و **«أول ما خلق الله العقل»** و **«... نوري»** و **«... روحي»** و روایت **«أول ما خلق الله القلم وقال له تعالی: اکتب، قال: ما اکتب؟ قال: القدر ما کان ومایکون ...، جفت الأقلام وطويت الصحف ...»** از طرق خاصه و عامه نقل گردیده و تلقی به قبول شده است؛ ولی مرحوم مجلسی از این روایات تجرد را استنباط نمی کند و در کلماتی نظیر این کلام که ملائکه جسم نوری غیرمجردند، پافشاری می کند و اعتقاد به عقول را از مختصات ـ به تعبیر او ـ متفلسفه می داند، که خود را به شکل مسلمانان درآورده اند و گاهی که از روایت فهمیده می شود که خواص عقل برای ارواح ملکوتی ثابت می شود، می گوید: «این روایت از غوامض روایات است» و همین مطلب را در آیات بینات قرآنیه دالهٔ بر بقای ارواح ملازم با تجرد، تکرار می کند و کلیهٔ فلاسفه را در صف مقدم کفار قرار می دهد و در حقیقت بهانه ای برای کسانی که از تفکر فرار می کنند، تهیه فرموده است.

در این جا روایتی را نقل می کنم که واقعاً معجزه به حساب می آید و مرحوم علامه مجلسی آن را نقل کرده و می گوید، این قبیل از اخبار از غوامض علم الحدیث است.

شیخ صدوق(ره) در علل الشرایع نقل کرده است: «... عن علي عن النبی ﷺ سئل مما خلق الله العقل؟ قال ﷺ: خلقه ملكا له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق، من خلق ومن يخلق، إلى يوم القيامة، ولكل رأس وجه ولكل آدمي رأس من رؤوس العقل، واسم ذلك الإنسان على وجه ذلك الرأس مكتوب وعلى كل وجه ستر ملقى لايكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد هذا المولود ويبلغ حد الرجال أو حد النساء فإذا بلغ، كشف ذلك الستر، فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنة والجيد والردي. ألا، فمثل العقل في القلب كمثل السراج في البيت».

باید عرض کنم: اگر کلیهٔ حکما و عرفا، دست به دست یکدیگر بدهند، عاجزند از این که در وصف مخلوق اول و نحوهٔ ارتباط او با اشیا و صحف و اقلام وجودی و حقایق ملک و ملکوت و نحوهٔ ارتباط آن با نفوس انسانیه این قسم موجز و مختصر و مفید و جامع الاطراف سخن بگویند؛ چه آن که حضرت به اعتبار باطن ولایت محیط بر قلم اعلا است و نحوهٔ ارتباط آن با خلایق را به علم بسیط حضوری مشاهده فرموده است و از شهود خود اخبار فرموده است که: «أول من بایعه ـ صلوات الله علیه ـ العقل الأول.» این روایت پرده از چهرهٔ روایات عقل مذکور در کافی برداشته است؛ چه آن که نبوت آن حق ثانی، ازلی و ابدی است و جمیع انبیا از مقام آن وجود بی همال و ولایت کلیهٔ اهل بیت او اخذ فیض می نمایند و رئیس ارباب عرفان از علی علیه‌السلام به «أقرب الناس إلى رسول الله إمام العالم وسر الأنبياء والأولياء أجمعين» تعبیر کرده است و عقل، اول تعین حقیقت المحمدیة البیضاء والعلویة العلیاء است.

اما این که نبی ختمی مرتبت ـ علیه وعلی أولاده السلام ـ فرمود: عقل ملک روحانی است؛ اشاره به مقام تجرد آن حقیقت از ماده و مقدار فرموده است. و نفس ناطقهٔ انسان نیز اگر به مقام تجرد تام عقلانی برسد از ماده و مقدار تجرد دارد، اگر چه مرتبهٔ نازلهٔ نفس دارای تجرد برزخی و مقام نازل تر از آن مادی است و بر تجرد نفس حدود پانزده دلیل اقامه شده است؛ در حالی که ما در اثبات

صانع پانزده دلیل و برهان نداریم، اگر چه فرموده اند: «الطرق إلی الله بعدد أنفاس الخلائق»، ولی مراد از طریق، طریق برهان نظری نمی باشد کما لایخفی علی العارف بهذا الکلام النوری.

بس که هست از همه کس از همه جا راه به تو

به تو برگردد اگر راه روی برگردد

«أَیْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللَّه»[1]

نداری چشم معنابین که در طومار هر خاری

حدیث حسن این گل، داستان در داستان بینی

روح اول و عقل کلی و نور محمدی ﷺ، چون واسطه در ترقیم نقوش امکانیه و صور وجودیه است، به نحو اعلا و اتم واجد کمالات جمیع موجودات و مفتاح غیب و شهود است و اگر چه وحدت آن نسبت به احدیت ذاتیهٔ حق وحدت عددی است، ولی نسبت به حقایق ملکوت و ملک دارای وحدت اطلاقیه ظلیه است.
قوله: «له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق» اشاره به مقام جمعی و اطلاقی این حقیقت مقدسه و وجدان جمیع کمالات مادون را به نحو اعلا و اعم و تحقق خطوط شعاعیهٔ نوریه ـ که از آن به جهات فاعلیه نیز تعبیر شده است ـ که بین این حقیقت اطلاقیه و حقایق ملکوت و ناسوت موجود است.

جهات فاعلیهٔ نور محمدی ﷺ در همهٔ اشیا ظاهر است؛ چون آن حقیقت اصل جمیع کتب وجودیه است و از آن به «قلم اعلا» تعبیر کرده اند، مشتمل است بر همهٔ رقوم وجودیه، و همهٔ حقایق به وجود «ذری» در آن حقیقت منطوی اند و اگر کسی مانند حضرت ختمی مرتبت محیط به سرّ قدر باشد، جمیع رقوم امکانیه و کلمات وجودیه را به وجود قرآنی و جمعی در عقل و به اعتباری در وجود خود مشاهده می کند که: «نحن السابقون الآخرون» و این مقام، به اعتبار تجلی همهٔ

---

۱. بقره(۲) آیهٔ ۱۱۵.

موجودات (بدون تجافی از مقام غیبی خود) سریان دارد؛ چه آن که سرّ ولایت مانند سرّ توحید در همه اشیا به حکم «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ»[۱] سریان دارد و در «هیچ سری نیست که سرّی از خدا نیست»، ولی سریانی مجهول الکنه «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا».[۲] بنابراین رقوم تکوینی بعد از قبول وجود به مشیت الهیه، آن رأس که به وجود قرآنی و جمعی در عقل وجود داشت، به وجود تفصیلی و فرقی با هر شیء منطبق می شود که شاید «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ»[۳] اشارت به آن دارد.

به همین جهت فرمود: «ولکل وجه رأس» که بعد از ظهور خارجی از مقام تعین علمی به تعین خارجی متعین می شود و این عقل که «رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ»[۴] از القاب شامخه اوست، در عالم ماده با انسان ارتباط خاص دارد؛ چون انسان بعد از ظهور در عالم ماده، استعداد بلوغ به مقام عقلانی را دارد، آن رأس یا رؤوس موجود در عقل، مستور و پنهان است و این سرّ در انسان مکشوف نمی شود، مگر آن که در حیطهٔ تربیت شرع قرار گیرد و به مقام بلوغ عقلی برسد و راه را بشناسد و بین خیر و شر فرق بگذارد؛ بعد از بلوغ به این مقام آن سرّ و راز هستی او مکشوف شود و شعاع نوری عقلی بین این عقل جزیی و عقل کلی محمدی ﷺ ظاهر گردد و به مدد اتصال به آن عقل، به مقام کمال برسد وهر چه وجود او کامل تر شود و به آداب شرع مبین مقیدتر گردد، آن خط شعاعی قوی تر گردد و توسط آن نور هدایت شود. نسبت آن عقل به عقول جزییه بشریه، مانند چراغ مبدأ انوار وارد بر نفوس بالغ به مقام عقل و نوریت جزیی است و آن عقل کلی به منزلهٔ دایرهٔ محیطی است به دوایر نفوس جزییه بشریه.

---

۱. حدید(۵۷) آیهٔ ۴.
۲. روم(۳۰) آیهٔ ۳۰.
۳. هود(۱۱) آیهٔ ۱.
۴. انبیاء(۲۱) آیهٔ ۱۰۷.

نفوس ولویه ﷺ به واسطهٔ تمامیت استعداد ذاتی، برق آسا، قبل از نیل به مقام بلوغ ظاهری به آن عقل کل که اصل آنهاست، متصل می شود و پا بر فرق عقل نهاده به مقام مشیت فعلیه نایل می گردد و در مقام قبول تجلیات اسماییه و تحقق به مقام جمعیت اسمای ظاهره و باطنه به مقام تجلی ذاتی نایل آیند که «أوْ أدْنی»[1] کنایه از آن می باشد.

لذا این حقیقت کلی ولایت که مشتمل است بر ملک و ملکوت و محیط است بر جمیع حقایق «من الدرّة إلی الذرّة» همان ولایت تکوینی است که بر آن ولایت تشریعی مترتب می شود و بین این دو قسم ولایت ملازمهٔ تامه وجود دارد وگرنه:

گر انگشت سلیمانی نباشد چه خاصیت دهد نقش نگینی

ما در شرح حدیث مشهور: «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة وأولی الأمر بالمعروف والعدل والإحسان» این اصل مهم را بیان کرده ایم و با شواهد عقلی و نقلی اثبات کردیم که بالغ به مقام تام معروف و نایل به درجات عالیهٔ عدالت و متحقق به مقام و مرتبهٔ اعلای درجات احسانیه، اقرب اشیا به حق است و خلافت و امامت او بلاواسطه است که: «**إن لله خليفة ... يملأ الارض قسطاً وعدلاً ...** .»

به همین ملاحظه اولوا الامر در لسان قرآن و حدیث، جز امام مفترض الطاعة صاحب ولایت کلیه نمی باشد و عقل از اطاعت غیر معصوم ممکن الخطا، بدون درنگ سرپیچی می کند و بدون چون و چرا تسلیم نمی شود.

احمد الراوی از دانشمندان سنت و جماعت عراق به من گفت: شما شیعیان با تطبیق اولوا الامر به امام معصوم، یکسره خودتان را از شرّ حکام مستبد خلاص کردید و از ملامت خلق در امان ماندید. گفتم: امیرالمؤمنین علی ﷺ شروطی

---

۱. نجم (۵۳) آیهٔ ۹.

برای شناخت اولوا الامر، ذکر کرده است که هر که آن شرایط را واجد باشد، مقامی در حدّ نبوت و رسالت کلیه دارد.

مراد از معروف، افعالی است که موجب قرب تام به حق شود و قرب در صاحبان ولایت کلیه و اولی الامر اعلا مرتبهٔ قرب است که از عدل و احسان تام حاصل می شود و مرتبهٔ اعلای احسان، عبادت حق است، بدون «کأن» قال عليه السلام: «لم أعبد رباً لم أره» و «رأيت ربي بعين قلب» فوق این مرتبه را با قلم نتوان بیان کرد و گوشها تاب شنیدن آن را ندارند.

این که در حدیث وارد شده است: «الإحسان أن تعبد ربك كأنك تراه» مراد، اوسط مرتبهٔ احسان است.

وهم و تنبیه

قال الفاضل الرباني محمدباقربن محمدتقي المجلسي ـ نورالله مرقدهما ـ في شرحه على الصحيفة الكاملة الملقّبة بزبور آل البيت عليهم السلام: «إن أوليته وآخريته، ـ تعالى ـ فسرتا بوجوه:

الأول أنْ يكون المراد الأسبقية بحسب الزمان وهذا يتم إذا كان الزمان موهوماً، كما ذهب إليه المتكلمون (المتكلفون) أو بحسب الزمان التقديري كما ذكره الطبرسي أي لو فرضنا وقدرنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر، كان الواجب ـ تعالى ـ أسبق وأقدم، إذ لو قيل بزمان موجود قديم، يلزم إثبات قديم سوى الواجب وهو خلاف ما ذهب إليه المليون من المسلمين وغيرهم والأخبار المتواترة من العامة والخاصة، بل هو من ضروريات الدين وجاحده كافر. والمراد بالآخرية أنه الموجود بعد الأشياء بأحد المعنيين وهذا يدل على أنه ـ تعالى ـ يفني الأشياء جميعاً، ثم يوجدها كما يدل عليه صريح كلام امير المؤمنين عليه السلام فلاعبرة بما يقال من امتناع اعادة المعدوم، فان دلائلهم ضعيفة لاتعارض بها النصوص الجليلة الواضحة.»

آیا می توان آیات قرآنیه را که صریح در تجرد و بقای نفس می باشند و آن همه

روایات را که در تحقق نفوس قبل از ابدان ذکر شده است، به بهانهٔ **«ما انزل الله بها من سلطان»** این قسم به دست فراموشی سپرد!

باید توجه داشت که حق ـ تعالی عز شأنه ـ از همان جهت که اول است، آخر است **«وهو الأول والآخر»** هو اشاره به ذات مبدأ وجود است و چون حق ـ تعالی ـ مطلقا ترکیب ندارد، از همان جهت که اول است، آخر است و در عین آخریت اول است و در عین ظهور مخفی و باطن است و در عین بطون ظاهر است. از همان جهت که سمیع است، بصیر است و آیهٔ کریمهٔ **«هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»**[1] منحصر می کند اولیت و آخریت را به خود. اگر کسی ـ العیاذ بالله ـ تفوّه کند که عالم مسبوق به زمان موهوم، منتزع از امتداد وجود باری است، لازمهٔ این کلام آن است که عالم فقط در وهم حادث بوده و در خارج قدیم باشد و بنابر زمان تقدیری کار خراب تر می شود و لازمهٔ آن حدوث تقدیری و فرضی عالم است.

از خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی نامشان و ننگشان

بهتر است در این غوامض آدم به آنچه صاحب شریعت معتقد است، به نحو اجمال به ایمان اجمالی اکتفا کند.

علامه مجلسی، اولیت حق را اولیت زمانی گرفته، غافل از آن که خداوند در قطعهٔ زمان قرار ندارد؛ چون جهت اولیت و آخریت در حق واحد است درست حق را در عالم زمان قرار داده. آن کیست که از بقای وجود حق زمان به حسب وهم انتزاع کند، در حالتی که حق مطلقاً وجود ذهنی ندارد «واحتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار». غیب ذات نه قابل اشارهٔ عقلیه و نه مشهود اولیاست.

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست

آنقدر هست که بانگ جرسی می آید

---

۱. حدید(۵۷) آیهٔ ۳.

حق ـ تعالی ـ موجود است، قبل از اشیا و بعد از اشیا و با اشیا: «أَلَا إِلَى اللّٰهِ تَصِيرُ الْأُمُورِ»[1] و «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ»[2] و «إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»[3] و«إِنَّا لِلَّهِ (پس اول است) وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ[4] (پس آخر است)» والی ما بدأنا یؤول الامور.

حق مرتب در قرآن می فرماید، مئال اشیا به سوی اوست و از همان جهت که مبدأ وجود است، از همان جهت غاية الغايات ونهاية النهايات است. طلوع وجود به حقیقت محمدیه و رجوع آن به اصل خود، به آن حقیقت وابسته است.

اما این که گفته اند: خداوند اشیا را فانی و معدوم صرف می کند، از اغلاط و اوهام است؛ چون آن مرحوم با مجرد مخالفت دارد، یکسره تمام عالم را مادی دانسته و ملائکه را به تبع اشاعره و معتزله صاحب بال، یکی دو تا، سه تا، تا چند هزارتا، می داند، آیات راجع به آخرت و قیامت و نیز مأثورات وارثان علوم و مقامات و احوالات حضرت ختمی مرتبت را که در آنها لفظ فنا ذکر شده است، حمل بر انعدام صریح حقایق امکانیه کرده است و حال آن که در آیه و روایات، کمل، استثنا شده اند. «فَصَعِقَ مَنْ فِي ... إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ»[5]. بعد از خراب شدن زمین، محل سکونت ما، فیض وجود از مجموعهٔ عوالم مادی قطع نمی شود، کما صرح به الامام علیه السلام.

در قرآن آیاتی مذکور است که دلالت بر فنای اشیا در هنگام تجلی حق به اسم مالک و وارث و قهار والواحد والاحد و دیگر اسمای حاکم بر مظاهر امکانی در آخرت می نمایند. باید به این نکته توجه کرد که رابط بین حق و مظاهر امکانی، اسمای الهیه اند و قرآن مجید وروایات ولویه به خصوص ادعیهٔ مبارکه، مملو است

---

۱. شوری(۴۲) آیهٔ ۵۳.
۲. علق(۹۶) آیهٔ ۸.
۳. نجم(۵۳) آیهٔ ۴۲.
۴. بقره (۲) آیهٔ ۱۵۶.
۵. زمر(۳۹) آیهٔ ۶۸.

از دعا به اسمای مناسب با دعا و نیز در قرآن همه جا رابط بین حق و خلق اسمای الهیه است و اگر کسی به این اصل توجه نداشته باشد، قرآن را مرور کرده، نه قرائت با تفکر و ادعیه را از باب لقلقهٔ لسان خوانده است و از ائمه علیهم السلام زیاد نقل شده است: «نحن أسماء اللّه».

برخی از اسما، عام الحکم والاثرند بر جمیع مظاهر غیبی و ملکوتی و ناسوتی و ملکی و نیز بر مظاهر اخروی حاکمند، مثل اسمای نور، رحمن، رحیم و اسم رب؛ برخی از اسما، حاکم بر مظاهر آخرتند هنگام قیام قیامت و بعد از قیام یوم الدین مثل اسمای معید، وارث، واحد و باقی. اهل ظاهر از اشاعره و معتزله و جمعی از اهل حدیث از آیاتی نظیر «**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ**»[1] تبدیل وجود اشیا به عدم را فهمیده اند. وجود نقیض عدم، قبول عدم نمی کند و حق چه عداوت با اشیاء دارد که همه را معدوم کند، کلمه «صعق» را اهل معرفت تعبیر به فنا می کنند؛ چون جهت خلقیت محکوم احکام اسما مبدأ صعق و فنا می شود. مانند آیهٔ کریمهٔ «**فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقاً**»[2]. این حالت برای ائمه علیهم السلام در این عالم زیاد اتفاق افتاده و داستان مولای متقیان علیه السلام و بی هوشی او و صعق ذاتی او در لیالی، کالشمس في رابعة النهار است.

صاحب ولایت کلیهٔ محمدیه چون امر «**موتوا قبل ان تموتوا**» را امتثال فرمودند، مقام مبارکشان بالاتر از نفخ صور و صعق است. این که در ذیل آیه فرمود: «**إلّا من شاء الله**» مصداق مورد استثنا، کسانی هستند که قیامت آنها قبل از قیامت قائم شده است. وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى، آنها که جان حقیر، فدای نام آنها باد، به صعق و فنائ افعالی و اسمایی و ذاتی و به مقام بقای بعد از فنا و صحو

---

۱. زمر(۳۹) آیهٔ ۶۸.

۲. اعراف(۷) آیهٔ ۱۴۳.

بعد از محو و تمکین بعد از تلوین به مقام فناء عن الفنائین، تشرُّف حاصل کرده اند، به لقاء اللّه که اختصاص به سکنهٔ جنت ذات دارد، نایل آمده اند و به جنت أسما و صفَات که بعد از جنت ذات مقام اعلای جنان است، و به جنت افعال نیز که مرتبهٔ نازلهٔ جنان است نایل آمده اند، ولی وجههٔ همت آنها که ارباب همم عالیه اند، جنت ذات است و مشاهدهٔ جمال محبوب ازلی: «**إنَّ للّهِ جنَّة ليس فيها حور ولاقصورُ يتجلى ربنا فيها مبسماً**».

ولی مرحوم مجلسی جنت را منحصر به جنت افعال و آن هم جنت اجسام می داند و صریحاً می گوید مثال آنها (ائمه) دیدار حور و قصور و غلمان وانهار عسل و شیر و خرما و ... است و چون به محمدیون علاقهٔ خاص دارد، جان کلام او آن است که، حور و غلمان آنان خوشگل تر و قصور آنان مرتفع تر است و این صریح کلام ایشان است و ما آن را نقل خواهیم کرد.

چون مولای متقیان در همین عالم، قیامت خود را در وجود خود برپا نمود، فرمود: «**لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً**» پیغمبر ما ﷺ نیز فرمود: «**الان قيامتی قائم**»، **لذا از أمیر ارباب عرفان تعبیر به «نبأ عظیم» که قیامت است کرده اند: «هو النبأ العظيم وفلك نوح»**.

مرد حق آن است که در همین نشأت قیامتش قائم شود که: «رو قیامت شو، قیامت را ببین».

زاده ثانیست احمد در جهان — *صد قیامت خود از او گشته عیان*

بهر آن گفت آن رسول خوش پیام — *رمز موتوا قبل موت یا کرام*

* * *

قیل:

ما را ز جام بادهٔ گلگون خراب کن — *زان پیشتر که عالم فانی شود خراب*

* * *

هر که امروز معاینه رخ دوست ندید — *طفل راهیست کو منتظر فردا شد*

اما مسألهٔ قدم و حدوث و قدم فیض و بطلان تعدد قدما از این قرار است: وجوب ذاتی و قدم ذاتی اختصاص به حق دارد و اهل معرفت گویند انسان کامل محمدی و وارثان او ﷺ از کلیهٔ أسما و صفات حق که فروع آن أسما، در هزار اسم یا بیشتر ذکر گردیده، بهره دارند، ولی به نحو مظهریت؛ غیر از قدَم ذاتی و وجوب ذاتی که از مختصات حق ـ تعالی ـ می باشد و مظهر نمی پذیرد و حق به اعتبار اتصاف به اُلوهیت و واحدیت به اسم اعظم «اللّه» مظهر واحدی طلب نماید که منشأ ظهور کلیهٔ اسما و صفات باشد، و آن مظهر واحد، حقیقت محمدیه است. به فتح الله وبه یختم ـ علیه صلوات الله. آنچه عرض می شود فهم آن بسیار مشکل است.

امهات اسما و صفات را اشاعره زاید بر ذات می دانند و آنها را ازلی ذاتی دانسته اند، این قول با نفی کمالات از ذات ملازم است و در مباحث گذشته ما در مقام اشکال بر ابوحامد غزالی مفاسد این قول را بیان کردیم. اما ازلیت غیری خاص ملائکهٔ سکنهٔ عالم جبروت، منافی قدم ذاتی حق نمی باشد و ما به طور مبسوط گفتیم که قدَم و ازلیت فیض امری مسلم و واقع است و شبهات ابوحامد غزالی و علامه مجلسی، بی اساس می باشد و ما در ضمن نقل دلیل آنها اثبات می کنیم که ملائکهٔ ساکنان عالم جبروت بالاتر از زمان قرار دارند و حادث ذاتی اند و نحوهٔ وجودشان، وجود فقری و امکانی و ربطی است و وسایط فیض حقند و در مقالهٔ گذشته به آیه شریفهٔ «... بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»[1] استدلال نمودیم.

اما اسم اول و آخر و ظاهر و باطن دارای مظهر تامند، مشیت فعلیه و حقیقت محمدیه و علویه و مهدویه و باقریه و ... مبدأ فتح باب خیرات و برکات است و از این جهت مظهر اسم اول است و چون به آن حقیقت قوس صعود، ختم می شود، مظهر اسم آخر است و به او و بلکه در او، و وراث مقام او، سرّ اولیت و آخریت

---

۱. مائده (۵) آیهٔ ۶۴.

ظاهر می شود و ما از مقام ولایت کلیه به إنسان حادث أزلی تعبیر می نماییم، که: «بکم بَدَأَ اللّه وبِکُمْ یختم».

احادیث زیاد از عامه و خاصه در خلقت ائمه به وجودی نوری قبل از زمان و مکان نقل شده است. اما آیات ناظر به قیامت و ظهور حق به اسم مالک مطلق و وارث و معید و مفنی، از این قرار است: «ونُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلاّ مَنْ شَاءَ اللّهُ»[۱]، «وَلِلَّه مِيراثُ السَّمـٰوَاتِ وَالأَرْضِ»[۲]، «كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلاّ وَجْهَهُ»[۳]، «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ»[۴] و ... . این قسم باید توجیه شود (تا لازم نیاید انعدام صریح وجود نفس مجردهٔ نبویه و ولویه و ملائکهٔ جمالیه و جلالیه؛ چه مجردات مطلقاً قبول عدم نمی کنند): بزوال التعينات الخلقية وغلبة وجه العبودية في الربوبية، از ناحیهٔ تجلی حق به اسم قهار و صعق و طمس و محق تعینات امکانیه و ظهور دولت اسمای جلالیه و تجلیات ذاتیهٔ حق در مراتب وحدت وهو الواحد الفرد الصمد والغنی والعزیز «لمن الملك اليوم؟ للّه الواحد القهار»[۵] و روز ظهور حکم مرتبهٔ احدیت ذاتیه در مظاهر خلقیه و از ناحیهٔ تجلی اسمای ذاتیه «ان اللّه یمیت جمیع الموجودات حتی العزرائیل» چون در پرده اسمای جلالیه اسمای جمالیه مستور است، آن اسمای مبارکه موجودات را از حالت صعق و فنا، به بقا برمی گرداند، جهت فصل و قضا و محاسبهٔ اعمال و نیل اشیا به ثمرات اعمال خود «برسد زمان وصلش، بکند خدا، خدایی».

موسی علیه‌السلام از ناحیهٔ تجلی حق به اسمای جلالیه در حالت صعق قرار گرفت و اگر ظهور اسمای جمالیه نبود، موسی تا ابد از حال صعق خلاص نمی شد، ولی

---

۱. زمر(۳۹) آیهٔ ۶۸.
۲. آل عمران(۳) آیهٔ ۱۸۰ و حدید(۵۷) آیهٔ ۱۰.
۳. قصص(۲۸) آیهٔ ۸۸.
۴. الرحمن(۵۵) آیهٔ ۲۶.
۵. غافر(۴۰) آیهٔ ۱۶.

موسی در اثر صعق معدوم صرف نشد و بعد از صحو سراغ تبلیغ دین خود رفت.

اولیای محمدیون ﷺ اعیان عالم را به چشم قلب متبدل و تعینات را متزایل و جهات خلقی را مستور و مخفی در سطوات انوار جمال و جلال حق مشاهده می کنند، کاختفاء الکواکب عند طلوع الشمس و سرّ «کل شيء فان» را شهود می کنند و قیامت ها به وجود آنان قائم است و ظهور مهدی موعوداز اشراط ساعت و از القاب او، صاحب العصر است ـ ارواحنا فداه ـ.

ما به اجمال اشاره کردیم که احکام اسم اول و آخر (آن قسم که علامهٔ مجلسی تقریر کرده است) با صریح آیات مخالف است و فنا و صعق حاصل از تجلیات حق به اسما، مناسب با آخرت که یوم ظهور دولت این اسماست، غیر از انعدام صریح ممکنات است و اعادهٔ معدوم هم بطلانش به اندازه ای واضح است که فخر رازی مشکک در بدیهیات، بطلان آن را بدیهی می داند[1].

نقل و تأیید

از شرحی که علامهٔ مجلسی بر دعای اول صحیفهٔ نوریه سجادیه نوشته است، عباراتی نقل کردیم که ملاحظه شد. فقیه و اصولی محقق آخوند ملا اسماعیل خواجوئی، استاد فقیه نامدار ملامهدی نراقی و میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون آبادی و قبلة الاصفیاء وقدوة الفقهاء آقا محمد بیدآبادی و جمعی دیگر از محققان، بر این شرح تعلیقه نوشته اند که در رسالهٔ «ثمرة الفؤاد في المعاد» آن را آورده اند.

مقدمتاً ذکر می شود که بعد از سقوط إمپراتوری عظیم ایران و شهر اصفهان به دست ده هزار قشون نامنظم افغان و حکومت چند سالهٔ محمود و أشرف، حوزهٔ

---

۱. برای تفصیل بحث ر.ك: کتب کلامیه و فلسفیه، مانند: شرح *تجرید* از علامه حلی و شرح مفصل از ملاعبدالرزاق لاهیجی و *شفا* و *اسفار*.

عظیم علمی اصفهان، بل کلیهٔ شهرهای ایران منحل شد[۱] و اساتید و طلاب متواری یا مخفی شدند و قسمت های مهمی از ایران به تصرف تزار روس و همچنین امپراتوری عثمانی درآمد. بعد از ظهور سردار نامی ایران نادر قلی افشار از غزلباشان صفوی، مردم ایران به رهبری این سردار بزرگ، صفحات ایران را از لوث وجود بیگانگان پاك کردند.

این سردار بزرگ معلوم شد فاقد قدرت سازندگی است و به درد امیر قشونی می خورد، به جای ترمیم خرابی های ناشی از تجاوز بیگانگان و حکومت دو سلطان ضعیف النفس، شاه سلیمان و سلطان حسین، نخوت و غرور لازم برخی از فاتحان مغرور او را به فکر تسخیر هندوستان انداخت، با تجهیز قوای منظم پا به دیار هند نهاد. در تاریخ هند، او مردی متجاوز و خون خوار و در «جهانگشای نادری» چهرهٔ دیگری دارد که صورت واقعی او به حساب نمی آید و تاریخ آینهٔ عبرت است. کسانی را در تاریخ می بینیم که قصد داشتند نقشهٔ خیالی خود را به نام جنت موعود پیاده کنند، ولی جهنم از کار درآمد.

بعد از مراجعت به ایران، با وضع مالیات های سنگین و ظلم و ستم و یورش به مردم کشور خود و نارسایی های لازم وجود فاتح مغرور، به تدریج خود مشکلی اساسی برای مردم شد و مانند دمل پس گردن، امان مردم را برید. کسالت شدید جهاز هاضمهٔ ناشی از فعالیت مداوم برای سرکوبی متجاوزان و عدم مراعات جانب مزاج، مزید بر علت گردید و از حالت طبیعی خارج شد و بالاخره سرداران او از ترس جان خویش به حیاتش خاتمه دادند و خدماتی شایان و مظالمی چشمگیر داشت. به صد دینار مردم را آزاد و به هزار دینار گرفتار کرد «گشت آزادی ما عین گرفتاری ما». علل سقوط حکام مستبد در باطن استبداد مستور است و کسی عبرت نمی گیرد.

---

۱. در سقوط إمپراطوری تشیع افراد غیر مسئول وملایان کم درك مدخلیت داشتند.

مردم ایران بنا به تصریح مورخان خارجی و داخلی تا قریب هشتاد سال مترصد ظهور فردی لایق از خاندان صفوی بودند، غافل از آن که طبع استبداد به هر شکل و رنگ زوال پذیر است و صفویه نیز از این اصل کلی خارج نبودند.

میرزا تقی خان امیرکبیر ـ علیه الرحمة ـ هنگام تبعید به کاشان گفته بود: ما خیال می کردیم خرابی ایران ناشی از نبودن وزیر لایق است، ولی فهمیدیم که سلطان عادل لازم است. در کاشان گفته بود: برای تعالی و ترقی مملکت، مردم فهمیده و بیدار لازم است.

به هر حال، بعد از قلع و قمع افاغنه، عدهٔ بسیار معدودی از اعلام شیعه ـ که در دوران حکومت محمود و اشرف، مخفی و متواری شده بودند و چه مصایبی را تحمل کردند که شرح آن دلخراش است ـ به ترمیم خرابی ها پرداختند و از ناحیهٔ زهد و تقوا و وارستگی، با کمال صبر، طعن و بدبینی مردم را تحمل کردند و مصیبت کش عشرت رندان قبل از خود شدند. ملااسماعیل در این باره نوشته است: ما با مردم عصبانی که همه چیز خود را در زمان محاصرهٔ اصفهان و دوران حکومت افاغنه از دست دادند و روز فتح اصفهان بیشتر از یک صدهزار نفر از دم شمشیر گذشتند، جمع کثیری از گرسنگی تلف شدند و سال ها مورد ظلم و شتم و توهین قرار گرفته بودند، مواجه بودیم و غیر از صبر چاره نداشتیم.

چند نفر از اکابر با تحمل مشقات طاقت فرسا، طلاب را دور خود جمع کرده و با حوصله و صبر حوزه را دایر کردند و آب رفته را به جوی برگرداندند.

شاخص علما در آن عصر اسفناك عبارتند از: استاد مسلم در فقه و اصول و تفسیر و علم الحدیث و علم رجال و علوم معقول ملااسماعیل خواجوئی مازندرانی فیروزکوهی (م۱۱۷۳ هـ. ق) و ملاعبدالله حکیم (م۱۱۶۲ هـ. ق) ملااسماعیل معروف به حکیم استاد علوم نقلیه و عقلیه سمي خواجوئی (م۱۱۷۷ هـ) ساکن محلهٔ خواجو، میرزا محمد الماسی از احفاد مجلسی اول استاد بزرگ در علوم نقلیه و معارف الهیه (۱۱۵۹ هـ. ق) و حاج شیخ ملامحمد

زمان کاشانی اصفهانی صاحب رسالهٔ معروف در زمان موهوم و استاد ماهر در علوم نقلیه (م ۱۱۶۶هـ. ق) و استاد محقق و فقیه زاهد ملامهدی هرندی اصفهانی (م۱۱۸۶هـ. ق) و میرزا نصیر استاد محقق بی نظیر در علوم ریاضی (م۱۱۹۱هـ. ق) و ملانعیمای طالقانی. از حوزهٔ درس این اکابر اساتید بزرگی در علوم نقلیه و عقلیه پرورش یافته اند که از فحول علما به شمار می روند.

همین ملااسماعیل خواجوئی از اساتید به نام و دارای آثار نفیسه است و عمدهٔ آثار ایشان در علوم نقلیه است، از آن جمله است:

۱ـ اربعین در شرح احادیث.

۲ـ بشارات الشیعه که علامه کبیر حاج شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعه آن را بهترین کتاب در باب خود دانسته است.

۳ـ تحقیق الغناء رد بر فقیه نامدار ملامحمد باقر سبزواری صاحب کفایه و ذخیره در فقه.

۴ـ رساله در امهات فروع صلاة.

۵ـ جامع الشتات در نوادر فروع و متفرقات.

۶ـ حواشی بر آیات الاحکام فقیه کبیر شارح ارشاد محقق اردبیلی.

۷ـ حواشی بر اربعین شیخ بهائی.

۸ـ رساله رضاعیه رد میرداماد.

۹ـ فوائد رجالیه و حواشی بر تهذیب، رساله در نماز جمعه، ابطال زمان موهوم و اثبات حدوث دهری، شرح بر مدارك در فقه، رساله در امامت و ردّ بر صوفیه.

بالغ بر صد اثر از او ذکر کرده اند. وی در علوم نقلیه و عقلیه از تلامید میرسید محمد اصفهانی معروف به فاضل هندی فرزند تاج الدین حسن اصفهانی است و مرقد شریف او کنار مضجع استاد اعظم او در علوم نقلیه و معارف الهیه فاضل هندی قرار دارد. حقیر قبر او و استادش را در تخت پولاد اصفهان

زیارت نموده و طلب همت کرده است.

آخوند ملااسماعیل بعد از نقل عباراتی که از شرح علامهٔ مجلسی بر صحیفهٔ سجادیه ـ دعای اول ـ نقل کردیم فرموده است:

«اقول: وفيه نظر، أما أولاً، فلأنَّ هذا الكلام من ذلك العلام إما مبني على انه لايقول بتجرد النفس ومغايرتها للبدن وهو من مثله بعيد. كيف لا؟ وتجردها مما لاينبغي أنْ يشك فيه عاقل، لكونه مما قد قامت عليه البراهين العقلية واشارت اليه الكتب السماوية وشهدت له الاخبار النبوية؛ أو على أنه يقول ولكنه يقول: أنها تفنى بفناء البدن وهو أيضاً منه بعيد، بل أبعد؛ لأنَّ كل من قال بتجرّدها ومغايرتها للبدن، قال بأنها لاتفنى بفنائه ومع ذلك فهو مخالف لكثير من الآيات والروايات الدالة على بقائها بعد خراب الأبدان ما دامت في عالم البرزخ؛ أو على أنّه يقول ببقائها مدّة البرزخ كما يظهر من بعض كتبه حيث قال: «إعلم أنَّ حضور النبي والائمة عليهم السلام عند الموت مما قد وردت به الأخبار» إلى أنْ قال: «ويمكن أنْ يكون حضورهم بجسد مثالى لطيف لايراه غير المحتضر ...».

«ولكنه يقول بفنائها عند النفخة الأولى وهو أبعد من سابقيه، لأنه مع كونه مخالفا للإجماع، فإنّ من جوّز إعادة المعدوم جوّز فنائها بفنائه، فهو لايقول ببقائها بعد فنائه، ثم بفنائها بعد مدّة من فنائه كما عرفت سابقاً مخالف لكثير من الأخبار الدالة على أنها إذا فارقت البدن فهي باقية، إما منعمة أو معذبة إلى أن يردها الله بقدرته إلى بدنها.

«وفي غير واحد من الأخبار، إنَّ البرزخ عبارة عن القبر منذ حين الموت الى يوم البعث لقوله ـ تعالى: «مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ[1]» وبعده لاموت ولافناء لشيء من الأرواح، فكيف يسوغ القول للفاضل المجلسي بأنه ـ تعالى ـ يفني الأشياء جميعاً ثم يوجدها.

«واعلم أنَّ الظاهر أنّه [المجلسي] لايقول بتجرد النفس، لأنّه صرح في شرحه

---

١. مؤمنون (۲۳) آيهٔ ۱۰۰.

علی الکافی، في كتاب العقل: «بأن تجردها لم يثبت لنا من الأخبار، بل الظاهر منها ماديتها كما بيّناه في مظانه» وقد قال قبل ذلك بانه لايظهر من الأخبار وجود مجرّد سوی الله وهو منه غريب.»[1]

آنچه ذکر شد از رسالهٔ ثمرة الفؤاد، استاد محقق عصر خود ملااسماعیل خواجوئی(قده) نقل کردیم و ملااسماعیل از اعیان و اجله فقها و مجتهدان است و زیاد روی خوش به عرفان و فلسفه نشان نمی دهد. و ما این رساله را از روی نسخهٔ خط مؤلف در جلد چهارم کتاب منتخبات فلسفی چاپ کردیم. شرحی هم بر دعای صباح دارد که بسیار نفیس است.

به حسب دلایل عقلی و شواهد نقلی، نفس ناطقهٔ انسانی که به مقام کمال انسانی رسیده باشد، دارای تجرد تام عقلانی است و نیز به حسب قوهٔ جزیی خیال دارای تجرد برزخی است، ولی نیل به مقام تجرد عقلانی اختصاص به نفوس کاملهٔ در علم و عمل دارد، لذا در برخی از روایات وارد است: إن روح المؤمن لأشد اتصالا بالله (بروح الله) من شعاع الشمس بالشمس (بها)، «توحید صدوق». و روح متصل به حق در مقام عالی از تجرد قرار دارد.

و خواجهٔ طوسی در «تجريد الاعتقاد» برهان بر تجرد نفس آورده است و گفته است: «وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها».

نفس، صور کلیات را که معانی صریحه مجرد از ماده و مقدار باشد، ادراک می کند؛ صور کلیه چون مجرد از مقدار و ماده اند، قبول اشارهٔ حسیه و خیالیه نمی کنند، ناچار مجردند و مدرک صور مجرده، نفس است، از باب سنخیت بین مدرِك و مدرَك محل صور ادراکیه باید بالذات بی نیاز و مجرد از ماده باشد و غزالی در تهافت می گوید: چه اشکال دارد که این صور قائم به جزء لایتجزی و جواهر فرده باشد ـ جل الخالق.

---

۱. با چه أباطیل مردم شهرت پیدا می کنند.

این که علامهٔ حلی از باب بساطت صور علمیه بر تجرد و بساطت نفس، استدلال کرده است، توجه به کلام خواجه نفرموده است؛ چه آن که خواجه صور خیالی جزیی را مجرد نمی داند و به تجرد برزخی قائل نمی باشد، علاوه بر این، کیفیات نفسانی از بسایطند.

دلیل دیگر خواجه(ره) که از عدم غفلت نفس از ذات و حضور ذات نفس لذاتها دلیل بر تجرد نفس آورده است، فقط اثبات تجرد جزیی و مثالی و برزخی می نماید، نه تجرد عقلی را، لذا از افلاطون نقل شده است: «من أدرك ذاته فهو روحاني»، حیوانات تام القوی نیز حضور ذات دارند و از منافیات وجود خود پرهیز می کنند و به ملایمات و موجبات بقای خود تمایل دارند، یا به موجبات بقای خود رو می آورند و این در صورتی تمام است که حضور ذات داشته باشند، در جسم و جسمانیات حضور و درك وجود ندارد، حیوان دراك فعال است.

این دلیل اگر چه تام است، ولی تجرد تام را اثبات نمی کند و دلیل اول او دلالت بر تجرد عقلانی می نماید.

مطابق آنچه ذکر شد، محقق طوسی و رئیس ابن سینا و اتباع آنها نیز باید، به تجرد نفوس حیوان قائل شوند، در حالتی که آنها تجرد مثالی را منکرند.

عجب آن که مرحوم مجلسی آیات و روایات دالّهٔ بر حشر وحوش و حیوانات را نقل کرده و توجه ندارد که مادیات حشر استقلالی ندارند، ناچار نفوس حیوانی مجردند.

تمام روایاتی که در بقای نفوس بعد از موت و تعلق آنها به ابدان مثالیه دلالت دارند، اثبات تجرد برزخی می نمایند و برخی از روایات دلالت می کنند بر این که تا قبل از ظهور قیامت صور مثالیهٔ برزخیه، مقابر ارواحند و ما بیان می کنیم که برخی از مقابر، جسمانی و برخی مثالی و برخی عقلانی، و یا برخی عرشی و بعضی فرشی و مادی اند. کلام معروف «القبر روضة من رياض الجنان ...» همان مقبرهٔ اعمال و علوم برزخی و مثالی یا مقابر عرشی و مجرد از مقدارند.

انسان مادامی که متوقف در تجرد برزخی است، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است، وقتی انسان بالفعل می شود که به تجرد تام عقلی برسد و فهم توحید و صفات کلیه و امهات اسمای الهیه و اقامهٔ برهان جهت اثبات مبدأ و معاد بدون تجرد عقلانی امکان ندارد و در نتیجه برهان و حد وسط باید کلی و مجرد از ماده و مقدار باشد.

این که شهید(قُدّه) فرموده است: «دل القرآن العزیز علی بقاء النفس بعد الموت وتعلُّقها بأبدان مثالية» تمام نیست؛ چون در قرآن فقط بقای نفوس و ابدیت آنها ذکر شده است، نه تعلق آنها به ابدان مثالیه.

مرحوم مجلسی، بین انسان و حیوان بلکه حقایق منغمر در ماده فرق صحیحی قائل نیست. ایشان تصویر درستی از معرفت ائمه به حق ـ تعالی ـ به دست نیاورده اند؛ چه آن که علم آنان به حاقّ حقایق وجودیه تعلق گرفته است و حق را به علم کشفیّ و شهودی، مشاهده می کنند و صدای آنان به «عرفت ربي بربي» و «یا من دلّ علی ذاته بذاته» و «اعرفوا اللّه باللّه» و «لم اعبد رباً لم أره» و «عرفت ربي بعين قلبي» بلند است.

و کلام جانفزای «معرفتي بالنورانية معرفة اللّه» و سخن معجز نظام «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ، أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ»[1] دلالت دارند بر این که صاحبان ولایت کلیه از مشاهدهٔ حق به حق، حقایق غیب و شهود را مشاهده می کنند.

مگر موجود مادی منغمر در ظلمات اجسام می تواند به عین قلب، حق را شهود نماید؟ او دارای عین مثالی و عقلی نیست تا چه رسد به عین قلب.

اهل بیت عصمت عليهم‌السلام از فراق حق سوز و گداز دارند و می گویند: «وتصير أرواحنا معلقةً بعز قدسك» و «إلهي ما أشدّ شوقي إلى لقائك واعظم رجائي لجزائك» و

---

۱. فصلت(۴۱) آیات ۵۳ و ۵۴.

«الهي فسّرني بلقائك» و **«لقائك قرة عيني و وصلك منى نفسي واليك شوقي»** و **«غلتي لايبرّدها إلّا وصلك و لوعتي لايطفيها إلّا لقائك»**، چنین انسانی باید از مقام تجرد عقلانی عبور کند و به فوق تجرد برسد.

محبت حق در نفس انسان کامن است و با علم و معرفت توأم با عمل خالص از روی معرفت، شوق به حق از مقام کمون به مقام ظهور می آید و به تدریج عشق به عبادت و شوق به طاعت در انسان ظاهر می شود و کم کم ولع خاصی جهت عبادت در عبد مطیع پیدا می گردَد و شهود قلبی قوت می گیرد و قرب به حق رو به تزاید رفته و به جایی می رسد که عبد سیار محمدی و علوی کلیهٔ حجب بین خود و حق را به مدد حق و توفیق ناشی از معبود مطلق برداشته، متوجه حق گردیده و گویند: «وهبني صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك ... ولأبكينّ عليك بكاء الفاقدين» و «فاجعلنا ممن اصطفيته لقربك» و «عرفت ربي بربي».

این معتزله و اشاعره اند که همهٔ مضامین عالیه مربوط به لقای حق را حمل بر درجات جنت اجسام می کنند و حوران و غلمان انبیا و اولیا را قدری بهتر می دانند و برخی نیز کلام آنها را قبول کرده اند.

مرحوم علامهٔ مجلسی روایت را گرفته، درایت را کنار گذاشته است، در صورتی که جمع بین این دو، مشرب اهل بیت است.

اما این که در روایات، تجرد برزخی نفوس، بیشتر مورد ذکر قرار گرفته است، از این لحاظ است که مقبرهٔ اعمال، قبل از قیام قیامت، قبور برزخی و صندوق اعمال است و دیگر آن که بالغان به مقام عقلی و واصلان به مقام مقربان نادرند و تحقق به وجود عقلی تام الوجود، جز از طریق عمل توأم با علم حاصل نمی شود و اگر در شخص قوت و استعداد تام باشد، از درجات عقل که جنت مقربان است، گذشته و متحقق به مقام عبودیت گردیده که: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية، فما فقد من العبودية وجد فی الربوبية ... .» این مقام دارای درجاتی است که اختصاص به أُولی العزم از أنبیا دارد و مرتبهٔ أعلای آن از مختصات خاتم الأنبیاء و

خاتم الاولیاء ﷺ است. مقام «لي مع الله» همان مقام «أَوْأَدْنىٰ[1]» است: «لي مع اللّه وقت لايسعني فيه ملك مقرب ولانبي مرسل» و از ائمه منقول است: «لنا مع اللّه حالات لايسعها ملك مقرب ولانبي مرسل» ـ لايسعنا فيها.

مهم آن است که باید فهمید اصل و اساس جهت معرفت حق و عوالم غیب و شهود، عمل ملازم با علم است، ولی اصالت با عمل است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «شرح صدر و نیل به مقام قلب» از عمل حاصل می شود: «فإن العمل لايعدله شيء».

شیخ الاشراق که مرحوم علامه مجلسی او را ظاهراً مسلمان و باطناً کافر می داند، در کتاب تلویحات می گوید: «ومن الطرائق: العبادة الدائمة مع قراءة الوحي الإلهي والمواظبة على الصّلوات في جُنَح الليل والناس نيام، والصوم، واحسنه ما يُؤخّر فيه الإفطار إلى السحر لتقع العبادة في الليل على الجوع وقرائة القرآن فى الليل مهيجة لرقة وشوق ...».

***

همین انکار تجرد نفس باب الأبواب انکار مقام ولایت است و از این دریچه کمّل افراد انسان را «معارفی ها» ظلمت می دانند و روح را جسم لطیف و ملائکه را اجسام مادیهٔ نوریه (نور حسی مادی) دانسته اند که خداوند آنها را به حالت نزول و هبوط و صعود درمی آورد و تمثل جبرئیل و تنزل ملائکه و روح اعظم را ـ که بالاتر از جبریل است ـ صعود و نزول مکانی می دانند؛ قول به این که ملائکه (اجسام نورية يتشكلون بالأشكال المختلفة) تسویلات متکلمان از اشاعره و معتزله است، چه ارتباطی به قول ائمه دارد.

ای بسا کس را که صورت راه زد　　　قصد صورت کرد و بر «اللّه» زد

معرفت مقام ولایت کار آسانی نیست، اگر ما از مشاهدهٔ جمال ولی علیه‌السلام

---

۱. نجم (۵۳) آیهٔ ۹.

محرومیم، چشم قلب نداریم. البته مشاهده با چشم سر را بعد از غیبت تکذیب فرموده اند، ولی زمانی آن قدر امام زمان دیدن مُدْ شد که اشخاص ساده لوح کتاب ها نوشتند؛ چون با مخالفت اعلام شیعه و انکار آنان مواجه شدند از این کار دست برداشتند.

مرحوم علامه مجلسی در مباحثی که ذکر می کنیم، افکار و عقاید خود را از متکلمان اشاعره و معتزله اخذ کرده است، طایفه شیعه مشکلی با حکمت و فلسفه ندارد؛ برخی از عامه در قدیم الایام شیعه را به پیروی از حکما، متهم کرده اند که آخوند ملاعبدالرزاق جواب داده است. شیعه عقاید خود را از ائمه ﷺ اخذ کرده است؛ چون فلاسفه صفات زاید بر ذات را کفر می دانند و تفویض و جبر را در اعمال عباد و بعضی دیگر از مباحث عقلی را ـ که متکلمان عامه ذکر کرده اند ـ یکسره از اوهام می دانند و در مسائلی به عقاید شیعه نزدیکند، عامه توهم کرده اند که شیعه متأثر از فلسفه است.

نفوس مقدسه ائمه ﷺ مستکفی بالذات است و به معلم بشری مطلقا در معرفت مبدأ و معاد و ... نیاز ندارند و قبل از نیل به بلوغ ظاهری به مقام ولایت و شهود مراتب وجود، رسیده اند؛ لذا هنگام نزول وحی امیر ارباب عرفان علی علیه السلام به واسطهٔ شدت قرب به افق ختم نبوت، بوی وحی را استشمام می نمود و فرمود: **«لو عرفت الله بمحمد لكان محمد أوثق عندي وقد عرفني الله نفسه فعرفته وبعث محمداً رسولاً لتبليغ القرآن ... وصدقت بما جاء من الله»** علومشان وهبی و لدنی است.

ائمه ﷺ به واسطهٔ کمال تام و تمام استعداد ذاتی تحت تربیت معلم شدید القوی قرار می گیرند و عوالم وجود را به چشم قلب می بینند، از خطا مصونند و نفوس ناطقهٔ آنان به مقام فوق التجرد رسیده است و به مقام کلی ولایت مطلقهٔ ازلیهٔ خود متصل می شوند.

علمای اخباری مشرب و اهل حدیث، اصالت را به حس می دهند و روایت را بر درایت مقدم می دارند، لذا مجرد را مطلقاً منکرند و از روایت هم چیزی عاید

آنـها نمی شـود و این حس گـرایی در کـواکـبی و سـید قـطب و بـعضـی دیگـر از اخوان المسلمین، خیلی مشهود و واضح است.

کسانی که صاحبان درایت اند از این کلام حضرت ختمی مرتبت «ان الارض لاتأکل محل الإیمان» تجرد محل ایمان از ماده و بقای دایمی آن را می فهمند، ولی اهل روایت از آیهٔ کریمهٔ «لاتَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ...[1]» بقای نفس را نمی فهمند و به این دلیل که رزق اختصاص به حیوان دارد! از فهم آیات کریمه خود را محروم می نمایند و خاصیت برخی از نفوس آن است که کلیهٔ آیات قرآنیه، یعنی آیات تدوینی را متشابه می پندارند، آیات تکوینی حق در نظام وجود و کتب آفاق و انفس را نیز متشابه می بینند.

برخی، بعضی از آیات کتاب مجید را متشابه و بعضی از آن را محکم و نیز بعضی از آیات کتاب وجود و کلمات الهیه را متشابه و برخی را محکم می دانند.

اهل بیت علیهم السلام (در لسان نبوت و ولایت اهل بیت همان عترتند و پیغمبر نیز به یک معنی داخل در اهل بیت است: «سلمان منا أهل البیت») کلیهٔ آیات قرآنیه و کلمات و رقوم وجودیه را محکم مشاهده می کنند، چون در مطلع کتاب تدوین و تکوین قرار دارند و کلمات وجودیه و آیات قرآنیه را از حق ـ تعالی ـ مشافهتاً می شنوند، ولی نه با چشم سر و نه با گوش حسی؛ از معانی و حقایق بطون قرآن به کلمات قرآنی سیر می نمایند و معانی را در قالب مشاهده می نمایند.

امام صادق علیه السلام فرمود: «إن الله تجلی في كلامه ولكن لاتبصرون». آن حضرت، صریر و صدای اقلام ملکوتیان را که بر لوح وجود دایماً نقش می زنند می شنید، نه با این گوش حسی. انبیا و اولیا خود را موظف می دانستند که گوش و چشم و لسان و ذوق مستعدان را تبدیل به گوش و چشم و ... ملکوتی نمایند و اما چون ما گوش خود را، دوست داریم و عاشق محسوساتیم، گوش و چشم حسی را طالبیم.

---

۱. آل عمران(۳) آیهٔ ۱۶۹.

مصطفی ﷺ فرمود: «إني اشم (أجد) رائحة الرحمان من قبل اليمن». محصور کردن درجات جنان به حور و غلمان و ... برخلاف روش ائمه ﷺ است، کسی که خدا را برای حور و قصور عبادت کند، معبود واقعی او همان است که تمنا می کند و معامله گر است.

هرچه مانع آیدت از یاد دوست
از علی بشنو که آن طاغوت توست

***

قومی هوای نعمت دنیا همی کنند
قومی هوای عقبی، ما را هوای دوست

صاحب ولایت کلیه به لحاظ بلوغ به مقام «أوْ أدْنیٰ» مظهر تجلی حق در مقام غیب و شهود است.

عامه و خاصه نقل کرده اند: «علي مع الحق والحق مع علي يدور مع الحق حيثما دار ـ يدور معه حيثمادار». این روایت به طرق مختلف به عبارات متعدد، در کتب اهل حدیث، از عامه و خاصه نقل شده است؛ لذا برخی از برادران عامه فرموده اند: «لو سلّ عليٌّ سيفه بعد رسول اللّه لأخذ حقّه، لحكمنا بهلاك كل من خالفه ونازعه.»

ظاهر بلکه نص این حدیث آن است که سرور عارفان بالله، محور حق است، همان طور که مصطفی ﷺ به عمار فرمود: «تو را فئهٔ باغیه می کشند، ولی تو بر حقی، یا عمار، اگر تمام مردم به طرفی رفتند و علی به طرف دیگر، تو همان راهی را برو که علی می رود.»

از این حدیث نیز می فهمیم که علی در تمام مظاهر وجودی با حق است، در مقام «أَوْأَدْنىٰ[1]» و «قَابَ قَوْسَيْنِ[2]» و در مقام مشیت فعلیه و در مراتب اقلام قدریه و

---

۱ و ۲. نجم (۵۳) آیهٔ ۹.

قضائیه و در مراتب مثالیه و در عالم شهادت و ظاهر مطلق علی با حق است، به معیت قیومیهٔ حق لسعة دائرة ولایته الکلیة و لذا دربارهٔ او گفته اند: «أقرب الناس إلی رسول الله وسر الأنبیاء والأولیاء أجمعین»[1].

درجات جنان با سعهٔ مراتب آن، گنجایش صاحب ولایت کلیه را ندارد. لذا در مقام تجلیات أسماییه یا سیر در أسمای ظاهره و باطنه به مقام تحقق جمعیت اسمای ظاهره و باطنه واصل شده و بدون حجب نوریه، به تجلی ذاتی خاص محمدیون علیهم‌السلام غبار کثرات ناشی از حجت ظلمانیه و نورانیّه را از چهره خود شسته اند.

کلام اهل دل است این خبر که سعدی داد

نه هر که گوش کند معنی سخن داند

ما در ذیل، هم مدرك گفتهٔ خود را ذکر می کنیم و هم جواب دیگران را می دهیم.

در قرآن و سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله و کلمات ائمه علیهم‌السلام، تصریح به تجرد عقلانی و برزخی مثالی روح انسانی شده است و ما در وجود شمس در عنان سما اگر شک کنیم، در آنچه که ذکر شد تردیدی به خود راه نمی دهیم.

به چه دلیل آن مرحوم از آن روایات عدم دلالت بر تجرد را فهمیده اند. در بشر غیرمعصوم ما غواص بحار علوم اهل بیت نداریم، چون مبدأ علم محمدیون احدیت ذاتیه و واحدیت است، آنها به اسرار قدر واقفند و خود اقلام محرر صور قدریه اند، بلکه مبدأ ظهور اقلامند و علوم همه انبیا و اولیا، مفاض از مقام ولایت کلیهٔ آنان است. عن العسکری علیه‌السلام: «روح القدس في جنان الصاقورة، قد ذاق من حد ایقنا الباکورة».

صاحب ولایت کلیه متصل است به جنت ذات و جنت اسما و افعال مشتمل بر تجرد تام و جنت مثالی و أُخروی است.

---

۱. به نقل از ابن عربی در *فتوحات المکیه*.

آب نیل است این حدیث جانفزا *یا ربش در چشم قبطی خون نما*
سبطیان زان آب صافی می خورند *پیش قبطی خون شد آب از چشم بند*

علامه مجلسی مسألهٔ تجسم اعمال را نیز با آن همه روایات و آیات ناظر در تجسم اعمال نادیده گرفته است که مبادا کسی معاد جسمانی را نفی کند. ایشان از تجرد تنفر دارد، چون حکما به تجرد نفس قائلند و توجه نفرموده اند که عذاب اخروی از باب تشفی قلب نیست؛ هر عملی که از ما سر می زند و هر اندیشه و ادراکی که داریم و هر موافقت و مخالفتی که از فرامین الهیه سر می زند، اثری در روح و باطن ما می گذارد که مبدأ استجلاب نعم اخروی و عذاب الهی است و اگر غیر از این باشد، ملاك تنعم و تعذیب اخروی یا برزخی، تحقق ندارد. اعتقاد به ولایت به منزلهٔ صورت نوعیهٔ عمل و روح عمل می باشد. اگر نفس مادی باشد و به بوار بدن فانی شود، بین فرقهٔ سعدا و اشقیا فرقی نمی ماند. نه در شقی ملاك شقاوت و نه در سعید ملاك سعادت وجود دارد، نه شقی موجود است نه سعید؛ مگر قائل به ارادهٔ جزافی و جری آثار و ترتب آن بر مبادی اثر به جری عادت، آن هم عادة الله مختار اشاعره شویم، چون اشاعره در اغلب موارد تابع ملاك و علت نیستند و می گویند: خداوند اگر سعید را به جهنم و شقی را به بهشت ببرد فعل او قبح ندارد، غافل از آن که وجود سعید خود بهشتی تام و شقی نیز خود جهنمی سوزان است. ما در این نوشته متعرض این مطالب می شویم کما فعله استاذنا العظیم(ره) في حواشیه علی بعض مواضع البحار.

آنچه در مسألهٔ تجرد نفس و الحاد قائل به تجرد غیرحق نقل شد، بدون مأخذ و منبع نیست. بلکه با ذکر مأخذ از بعضی از اساطین فن نقل کردیم و در آینده نیز مآخذ مطلب خود را نقل می کنیم تا معلوم شود علامه مجلسی در این مسأله مختلف حرف می زند و عاقبت تحیر خویش را ظاهر می سازد و انکار تجرد غیرحق نیز در پی ذکر می شود و خواهید دید که مرام ایشان همان است که ذکر کردیم.

ملاصدرا و حکمت یونان

اما راجع به ملاصدرا و این که آیا فلسفهٔ ایشان کلاً همان حکمت یونانی است یا آن مرحوم به کلی اساس و رنگ فلسفه را عوض کرده است.

دانشمندان مصری که دورهٔ شفای ابن سینا را چاپ کرده اند، آنچه را که ارسطو در طبیعی و منطق و ماورای طبیعت نوشته است با شفا تطبیق کرده اند و تصریح کرده اند که شیخ خود فیلسوفی صاحب رأی و دارای ذهنی وقاد و جوّال و هوش بی بدیل است که در تقریر مطالب مشکل نظر می دهد و برخی از مهمات را در سطحی وسیع تقریر می کند. برخی از دانشمندان غرب می گویند شیخ الرئیس با مطالعه و بدون دیدن استاد در درك غوامض فلسفه از ارسطو که سال ها محضر افلاطون را درك کرده است، موفق تر بوده است و در نبوغ نظیر ندارد و هیچ کس از پیش خود چیزی نشد غیر از ابن سینا.

اما آنچه که ملاصدرا در فن الهی به رشتهٔ تحریر آورده است، مسائل جدیدی را مطرح کرده، نه پیرو حکمای مشا و نه اشراق است.

باید هنگام تدریس اسفار به این مهم پی برد و برای حل مشکلات کتاب اسفار، به کتب مشاییه و اشراقیه مراجعه نمود تا فهمید که او پرچمدار مکتبی است که یکسره مبانی محققان از متکلمان و حکمت اشراق و مشا و مبانی عرفانی را که در

حکمت او می توان مطرح کرد، همه و همه را در کتاب عظیم خود هضم نموده و خود دارای نیروی خلاقهٔ حیرت آوری است که باید عملاً آن را مشاهده کرد. ملاصدرا به واسطهٔ انس زیاد با قرآن کریم و احادیث ائمه شیعه ﷺ و مراعات ضوابط کتاب و سنت، در مقام تحریر قواعد، به کلیهٔ روایات و آیات نظر داشته و ما در مقام تدریس قسمت الهیات اسفار، این معنی را هنگام مراجعه به جوامع شیعه در اصول مشاهده می کنیم و سبک کتب او کلامی تحقیقی به مسلک شیعه است.

اما راجع به حکمای یونان، ما ارسطو و افلاطون و سقراط و افلوطین معروف به شیخ یونانی را می شناسیم، آرای ارسطو در علوم مابعدالطبیعه برای ما واضح و روشن است، از افلوطین کتابی به نام اثولوجیا در دست است که بسیار مهم و مشتمل بر عالی ترین مسائل در حکمت و معرفت است. باید توجه داشت که این اعاظم نه منکر مبدأ و نه منکر معاد هستند؛ به معاد جسمانی نیز قائلند و عقاید آنها به اسلام نزدیک تر از افکار اشاعره و معتزله است. این که غزالی و اذناب او حکمای الهی یونان را تکفیر کرده اند، ساختهٔ ذهن خود را تکفیر کرده اند.

و این که غزالی در مقدمهٔ تهافت نوشته است، ارسطو به کلی افکار منکران مبدأ وجود و واجب را ابطال کرد و ما را مستغنی و بی نیاز یا فارغ از این مسأله نمود، ولی در چند مسألهٔ ضروری دین را انکار کرده است. در این جا غزالی به جای ارسطو به تکفیر ابن سینا پرداخته است. ما مفصل بیان خواهیم کرد که ایشان افکار ابن سینا را مس نکرده است، نه فارابی حکما را بالاتر از انبیا می داند، نه ابن سینا. و ما دلیلی بر کفر این اعاظم ندیدیم، ولی دلایل قطعی به ایمان واقعی آنان به شریعت محمدی داریم. قرآن و سنت چیزی نیست که بتوان آن را انکار کرد و ابن سینا خود تصریح به معاد جسمانی می کند بدون تأویل و فارابی هم به همین طریق است؛ لذا ملاعبدالرزاق حکیم محقق می گوید: حکمای اسلام در معاد جسمانی مقلدند. حقیر معاد جسمانی به طریق ملاصدرا را به حسب برهان

و شواهد نقلی پذیرفته ام، ولی در مقام رجوع به آیات قرآنیه به خصوص آیه کریمهٔ «رب ارنی کیف تحیی الموتی[1]» و مانند آن، انسان تزلزل پیدا می کند و به آنچه که خداوند و انبیا و اولیا مقرر داشته اند معتقد می شود. ولی اعتقاد به آن که محشور در قیامت عین این بدن دنیوی است با تمام لوازم آن، با هیچ اصلی سازش ندارد. این اعتقاد، همان قول به وقوع آخرت در منطقه ای از مناطق این عالم ماده است و قول به این که در حدیث آمده است که غذاهای آخرت دفع نمی شود، ولی با عرق از بدن خارج می شود و با نقض به این که بچه در شکم مادر تغذیه می کند و دفع نمی کند، از اباطیل است؛ چون طفل اگر تغذیه کند و دفع نکند در مدتی به بزرگی فیل تبدیل می شود و بچه نیز زیادی غذا را به وجهی که اطبا بیان کرده اند، دفع می کند.

نه غزالی در تهافت می تواند نمایندهٔ واقعی اسلام باشد و نه علامه مجلسی نمایندهٔ تام الاختیار شیعه. تجرد و بقای روح مورد اتفاق شرایع سماویه است و اهل بیت علیهم السلام در این مسأله بسیار متصلبند. خداوند فیاض علی الاطلاق است و هیچ مستعدی را محروم نمی کند و علم وقف بر قومی دون قوم دیگر نمی باشد.

باید به این مسأله بسیار اهمیت داد و خوب فهمید که علوم ائمه علیهم السلام از سنخ علم دراست نمی باشد، بلکه علوم و معارف آنها مأخوذ از حق است، نه از معلم و استاد و مدرسه و بحث و قیل و قال، علوم آن بزرگواران لدنی و مبرا از شکوك و اوهام و مغالطه و اشتباه است. ائمه به حکم «اعرفوا الله بالله» خدا را به خدا می شناسند و معیت قیومیهٔ حق را با اشیا در مراتب وجودی شهود می نمایند و کثیری از مسائل مهم راجع به عقاید را، جز از مشکات ولایت و نبوت نتوان شناخت، مانند احوال نفس در نشآت بعد از مرگ که عقل مطلقاً حکم در این موارد ندارد و مایهٔ استدلال را از شرع گرفته است و تشریع احکام و عبادات و تأثیر

---

۱. بقره(۲) آیهٔ ۲۶۰.

عبادات و اذکار و اوراد، همه توقیفی است و لسان ائمه ﷺ در مقام اذکار و اوراد، لسان حق است و چون حقایق ملک ملکوت را شهود می کنند حقایق را آن طور که هست، بیان می فرمایند و به حسب عقل نظری اکمل نوع انسانند. و مستقلات عقلیه نیز داریم که شرع نیز ما را درهمان مستقلات ارشاد به حکم عقل نموده است و مستقلات عقلیه مانند نصوص دینی حجت است و ملتی که حکم عقل را باطل بداند به هیچ شریعتی نمی تواند معتقد شود.

ولی ذکر این مسأله نیز لازم است که فهم آیات قرآنیه و روایات ولویه در برخی از موارد مشکل تر از پیچیده ترین غوامض عرفانی و فلسفی است و اگر کسی بخواهد حکم عقل را کلاً انکار نماید و ادلهٔ ظنی شرعی را مقدم بر حکم عقل قطعی بدارد، در حقیقت مخالف ائمه است.

اصبغ بن نباته از امیرالمؤمنین ولي الله في الأرضين نقل کرده است (حدیث دوم کافی): «هبط جبرئيل على آدم قال: إني أمرت أن أخيرك واحدة من ثلاث فاخترها ودع اثنتين، فقال له آدم: يا جبرائيل، وما الثلاث؟ فقال: العقل والحياء والدين. فقال آدم: إني قد اخترت العقل. فقال جبرئيل للحيا والدين: انصرفا ودعاه. فقالا: يا جبرئيل، أنا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان. قال: فشأنكما، وعرج».

غزالی و مرحوم مجلسی از فلاسفهٔ اسلام چنان تصویر هولناکی ترسیم کرده اند که انسان ساده لوح مطالب آنها را حق مطلق می پندارد و آنچه که حکما گفته اند، کفر می داند. گویا خداوند حکما را برای ابطال شریعت خلق کرده است. روایات و آیات متعدد از عامه و خاصه نقل کرده است که دلالت بر تجرد ملائکهٔ ساکن در ملکوت دارند، ما این کلمات طیبه را نقل می نماییم و اثبات می کنیم که در مشرب قرآن و سنت، ملکی به نام جسم نوری مادی وجود ندارد. این مسلم است که ملائکه دارای طبقات مختلفند، برخی روح صرف و عقل محض هستند، عده ای دارای وجود مثالی می باشند و برخی موکل بر حقایق عالم ماده و اجسامند.

ملائکهٔ سکان اقلیم جبروت و ملکوت اعلا به کلی از ماده و مقدار تجرد دارند

و ملائکهٔ واقع در ارض بیضا و عوالم برزخی از ماده تجرد دارند.

از امام یا رسول الله سؤال می شود: ملائکه آب و غذا می خورند؟ آن حضرت می فرماید: غذای آنها تسبیح و شراب آنها تقدیس است. ما باید بفهمیم موجودی که رزق آن، از نوع ارزاق مادی نیست، مجرد است و موجود مجرد هیولای وحشتناك نیست که اهل حدیث از وجود آن می ترسند.

ما در خلال مباحث به نقل روایات و آیات دالهٔ بر تجرد طبقات ملائکه بیان خواهیم کرد که مرحوم علامهٔ مجلسی در مسألهٔ نفس و ملائکه، آیات و اخبار راجع به این دو اصل مهم که پایه و اساس معرفت نبوت و ولایت است، متوجه منطق اهل بیت عليهم السلام و قرآن نشده است.

طرفه کلام آن که، علامه ـ اعلی الله مقامه ـ براهین بطلان تسلسل را به جای اجرا در سلسلهٔ طولیه وجود، به تبع فرقهٔ متکلمین در سلسلهٔ عرضیه جاری می کند و می خواهد فیاض مطلق را در قطعهٔ آخر زمان پیدا کند و با عنوان زمان موهوم یا زمان تقدیری به زعم ارباب کلام خود را از مخمصه خارج کند و بدون واسطه، کثرات مادیه را که فاعل مباشر آن باید جسم و جسمانی باشد، به حق ـ تعالی ـ نسبت بدهد و از تحقق کثرت در حق ـ تعالی ـ نیز باکی ندارد.

براهین ابطال تسلسل، اغلب مشتمل بر تدلیسات مغالطی است و به فرض تمام بودن در سلسله و حلق موجود بالفعل جاری است، نه در علل اعدادیهٔ واقع در سلسلهٔ عرضیه که به واسطهٔ وقوع در دار حرکت، سیال و زایلند و علل معده نه علل توسطیه، باید غیرمتناهی باشد.

در سؤال عمران صابی که از حضرت رضا عليه السلام از کاین اول و خلق آن سؤال می شود، امام عليه السلام می فرماید: «**سألت فافهم، اما الواحد فلم یزل واحداً کائناً لاشيء معه بلاحدود ولا أعراض ولایزال کذلك، ثم خلق خلقاً مبتدعاً مختلفاً بأعراض وحدود مختلفة، لا في شيء أقامه ولافي شيء حدّه ولاعلى شيء حذّاه ومثّله له، فجعل الخلق من ذلك صفوة وغیرصفوة واختلافاً وائتلافاً والواناً ذوقاً وطعماً لاحاجة کانت منه إلى ذلك ... إلى أن**

ساق الکلام إلی قوله ـ علیه أفضل صلوات اللّه : إنما أمره کلمح البصر أو هو اقرب ، اذا شاء شيئاً ، فانما یقول له : کن فیکون بمشیته وارادته ولیس شيء إلیه أقرب إلیه من شيء ولاشيء أبعد منه من شيء ، أفهمت یا عمران ... . »

این روایت که به «حدیث عمران صابی» شهرت دارد و مشتمل است بر امهات مباحث ربوبی ، به حق ناطق به این کلمات عرشی بنیان ، صاحب علوم لدنیه است .

در مباحث گذشته حدیثی از حضرت رسول ﷺ نقل کردیم که موضوع سؤال عقل بود و اول مخلوق حق که در روایت ملکی روحانی است که : «له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق ... . »

در کتاب عقل کافی ، عقل را به عنوان «اول ما خلق من الروحانیین العقل ... » توصیف کرده است ؛ چون اولین جلوه و ظهور در عالم ماده و شهادت و نخستین اثر آن در ناسوت در نفس انسان بالغ به مقام تعقل ظاهر می شود و کمال اولی انسان به تحقق به مقام تجرد تام حاصل می شود ، ملازمه بین عقل اول و انسان بالغ به مقام تعقل در روایات مشاهده می شود و آدم بالغ به این مقام بعد از تحقق به مقام عقل بالمستفاد ، آثار هویت عقل در آن طالع می گردد .

هشتمین قطب عالم امکان حضرت رضا علیه‌السلام در حدیث عمران عقل یا اولین صادرو خلق نخست را به «مختلفا بأعراض و حدود ... » تعریف کرد و این تعریف ، تعریف به لازم است ؛ چون حقایق وجودیه قبول تعریف نمی کنند ، از جهات مختلفه عقل که در روایت سابق به «له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق» تعبیر شد ، امام به اعراض تعبیر فرمود ؛ چه آن که وجود در مقام تجلی و ظهور در مراتب خلقیه قبول حدود و اعراض می کند و از حدود و تعیّن ماهویه در لسان احادیث به حدود و اعراض تعبیر می شود «من و تو عارض ذات وجودیم» .

مراد از عرض و حدود ، عرض باب ایساغوجی نیست و در روایات از حد ، به حد عدمی لازم ممکن مخلوق تعبیر می شود .

دلیل بر آن که مراد از عرض و حد، عرض مصطلح ایساغوجی نیست، آن است که امام همام ـ علیه وأولاده السلام ـ در تعریف مخلوق اول فرمودند: «خلق مبتدعاً ... **لافي شيء أقامه ولافي شيء حدّه ولاعلى شيء حذّاه ومثّله له، فجعل الخلق من ذلك صفوة وغيرصفوة واختلافاً وائتلافاً والواناً ...**»، در روایت اعراض و کیفیات و مقادیر خاص غیرمجرد عقلانی نفی شده است.

قوله: «لافي شيء اقامه» مراده عليه‌السلام ان المجرد التام الروحاني، ليس من سنخ الاعراض والصور النوعية، لأن العرض يحتاج الى الموضوع وكذلك الصور النوعية الجوهرية حالة في موادها المتقومة بالمادة ومحصلة ومنوعة للمواد والاستعدادات.

بنابر آنچه ذکر شد، جوهر اول از سنخ اعراض و صور نوعیه نمی‌باشد. جوهر اول نفس نیز نمی‌باشد؛ چون نفس مضاف به مادهٔ بدنی بلکه اضافهٔ به بدن مقوم وجودی نفس است و نفوس ناطقه هرگز اضافه به بدن را رها نمی‌کنند و این اضافه ذاتی نفس است، نفس صورت نوعیهٔ بدن است و به حدوث آن حادث می‌شود و به مقام تجرد می‌رسد. ولی بدن، عرض عریضی دارد، اعم از بدن دنیوی و اخروی است.

اما این که در خواص دوم، صادر نخست فرمود: «ولافي شيء حدّه» تأکید فرمود که مخلوق اول مرکب از قوه و فعلیت نیست تا به قوه و فعل تعریف یا محدود باشد. دیگر آن که صادر نخست مرآت ظهور حقایق امکانیه نیست، چون درصدر و ساقهٔ وجودات قرار دارد و فقط حکایت از صفات جمال و جلال حق می‌کند و لسان او به «معرفتي، معرفة الله ومن رآني فقد رأى الله» مترنم است. لذا امام ابوالحسن الرضا عليه‌السلام فرمود: «ولا على شيء حذّاه ومثّله.» حقایق مثالیه و طبقات سبعهٔ سماویه، اظلال عقل، و عالم شهادت اظلال عالم برزخ، و نفس ناطقهٔ بالغ به مقام تجرد تام عقلانی اظلال عقل و ملک روحانی و روح محمدی و قلم اعلای حقند و روح نبوی و قلم اعلا (نورولوی) مرآت جمال حق است.

چون موجود روحانی و صادر اول در مقام اخذ فیض، ماده ندارد و صرف امکان او، کافی از برای قبول وجود است، امام علیه السلام از آن به وجود ابداعی تعبیر فرمود و چون واسطهٔ ایجاد است، امام فرمود: «فجعل الخلق من ذلك صفوة وغیرصفوة.» صفوه حقایق نوریهٔ صرفند و غیرصفوه، سکنهٔ عالم ماده.

در حدیث ۱۴ کافی «کتاب العقل» آمده است: «**إن الله ـ عزوجل ـ خلق العقل وهو أول خلق من الروحانیین**». قطعاً مراد از مخلوق اول مذکور در حدیث، عقل جزیی انسان مادی واقع در عالم ناسوت نمی باشد، چون روح انسان، صادر اول نیست. ولی صادر اول مبدأ نور طالع بر نفس انسانی است که او را از مقام عقل بالقوه به عقل بالفعل می رساند و عقل منقاد به احکام شرعیه و متأدب به آداب الهیه و تخلق به اخلاق الله به عقل کلی متصل می شود و از سلک عقول جزییه خارج می گردد «عقل جزیی، عقل را بدنام کرد».

در روایت مذکور در علل الشرایع ـ که قبلاً نقل شد ـ از حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله: «**إنه سئل مما خلق الله العقل؟ قال: خلقه ملکاً**»، صفات مذکور در این حدیث راجع به خلق اول و عقل و ملک روحانی، از قبیل «له رؤوس ... و اسم ذلك الإنسان علی وجه ذلك الرأس ... وعلی کل وجه ستر وکتابة الاسم و وجود الستر وکشف هذا الستر ...» در مقام بیان حقیقت صادر اول و اشتمال آن بر جمیع کلمات وجودیه و کتب الهیه و ظهور احکام عقل کلی در عقل جزیی و بلوغ عقل جزیی از ناحیهٔ شعاع و نور عقل کلی و کشف ستر از سر عقل بالغ به مقام عقل بالفعل یا عقل بالمستفاد، عقل شخص وارد به مبانی عقلی و غوامض عرفانی را در دریای حیرت فرو می برد و از صمیم قلب، با ریزش اشک ناشی از شوق و عشق به انسان کامل محمدی ـ صلوات الله علیه وعلی أولاده ـ شعر زیر را زمزمه می کند:

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسأله آموز صد مدرس شد

حدیث عمران صابی در کاین اول (مبدأ وجود) و خلق اول، نخستین مخلوق

که در لسان روایت ـ همان طوری که نقل کردیم ـ عقل، قلم، روح نبی اکرم ـ بنا به روایت جابر ـ و ماء، یعنی رحمت رحمانیه که مبدأ حیات کلیهٔ حقایق وجودیه است و اسم رحمان معنای حقیقت وجود یا تجلی حق به اسم حی در مظاهر غیب و شهود و نور ختمی مرتبت «أول ما خلق الله نوري» و حقیقت علویه «أنا القلم» که به آن جلوهٔ اول، قلم اطلاق شده است، مشتمل بر عالی ترین مباحث در معرفت حق و مظاهر الهیه است و نیز خطبه و روایات مفصلهٔ منقول از آن حضرت، پایه و اساس معرفت ربوبی است که آدمی را به وجد و طرب قدسی وا می دارد که باید به ساحت مقدس آن گوهر تابناك و شمس الشموس عالم وجود عرض کرد:

پیش رویت دگران صورت بر دیوارند

نه چنین صورت و معنی که تو داری دارند

تا گل روی تو دیدم همه گل ها خار است

تا تو را یار گرفتم همه خلق اغیارند

***

در مطالب آتی بحث ما پیرامون دلایل ارباب حکمت بر توحید و تقریر این مهم خواهد بود که غزالی دلایل مشاییه را در توحید و کیفیت صدور کثرت از وحدت و قاعدهٔ برهانی «الواحد لایصدر عنه إلّا الواحد» را درك نمی کند و از مرحوم مجلسی نیز مطالبی نقل می کنیم.

نگارنده این سطور در دوران طلبگی و نیز بعد از تشرف به ارض اقدس رضوی، در ضمن مطالعهٔ کتب علامه مجلسی، مطالبی در مجموعه ای گردآورده ام، ولی با کمال تأسف با دقت مواضع مطالب نقل شده را منظم و مشخص نکرده ام و امکان ندارد در مقام نقل، حفظ امانت نکنم.

حضرت امام ـ أدام الله تعالی ظلاله ـ در اثر نفیس خود کتاب «اسرار الصلاة» فرموده اند: «اگر در کلام بعضی از محدثین عالی مقام وارد شده است که در اثبات توحید، اعتماد بر دلیل نقلی است، از غرایب امور بلکه از مصیباتی است که باید

به خدا پناه برد. این کلام محتاج به توهین و تهجین نیست وإلی الله المشتکی ...»[۱].
مرحوم آیة الله العظمی بروجردی ـ رضوان الله علیه ـ نیز به همین مطلب اشارت فرموده اند.

راجع به مرحوم میرزای اصفهانی (قده) حقیر مطلقاً داعی به خدشه وارد آوردن به مقام شخصیت آن بزرگوار ندارد و این که آن مرحوم از عیون تلامیذ آقا میرزا حسین نائینی ـ أعلی الله مقامه ـ بودند، ربطی به بحث ما ندارد. ما با آثار اشخاص کار داریم، آنچه که آن مرحوم به نام «معارف» نوشته اند، نه معارف اسلامی است و نه شیعی؛ آثار آن مرحوم در معارف و تقریرات دروس مرحوم میرزای نائینی (قده) را چاپ کنند افرادی که وارث مقام مرحوم میرزای اصفهانی در معارفند. آن مرحوم آنچه در معارف نوشته است از کنار و گوشه بحار الانوار اخذ کرده است، از جمله نفی تجرد روح و نفی تجرد موجودات سکنهٔ ملکوت و جبروت.

اوصافی که برای عقل در کافی مذکور است، منطبق است بر عقل مجرد از ماده و خصوصیات مادی. در این زمینه روایات بسیاری آمده و از آن جمله است حدیث چهارده از کتاب عقل کافی، امام علیه السلام فرموده است: **«أول خلق من الروحانیین»** و در حدیث جابر (ره) مذکور است: **«أول ما خلق الله روح نبینا صلی الله علیه و آله»** و **«أول ما خلق الله روحي»** و **«أول ما خلق الله نوري»** و **«أول ما خلق الله العقل»** و **«أول ما خلق الله الماء»** و **«أول ما خلق الله القلم»** و فرمودهٔ مولی الموالی **«أنا القلم»**، همه منطبق است بر موجود مجرد نوری مبرا از ماده و مقدار.

در مبحث حدوث عالم بحار آمده است: **«قال أبو جعفر علیه السلام: یا جابر، کان الله ولاشيء غیره، لامعلوم ولامجهول ... خلق محمداً صلی الله علیه و آله وخلقنا أهل البیت معه من نور عظمته، حیث لاأرض ولامکان ولالیل ولانهار ولاشمس ولاقمر»**. موجود واقع در مرتبهٔ

---

۱. *اسرار الصلاة*، ص ۱۱۶.

مقدم بر حرکت و زمان و مکان مجرد است. ما روایات دالهٔ بر تقدم ارواح بر اجسام به اعتبار کینونت عقلانی و روایات دالهٔ بر تقدم ارواح کمل از انبیا و اولیا و تحقق آنها در صعود و نزول به وجود جبروتی که مجموعاً متواتر (و چیزی بالاتر از تواتر) می‌باشند، نقل و به تجرد آنها استدلال می‌کنیم؛ هر موجود ابداعی فوق زمان و متصف به حدوث زمانی نیست.

روایات مفصلهٔ راجع به توصیف و تعریف ملائکه به لوازم و آثار از قبیل **«لایأکلون ولایشربون»** و **«طعامهم التسبیح وشرابهم التقدیس»**، همه دلالت بر تجرد ملائکه دارند. هر موجود غیرمحتاج به غذای مادی، مجرد است و هر مجرد بالفطرة ابداعی و قدیم زمانی و حادث ذاتی است.

قوت جبریل از مطبخ نبود *بود از دیدار خلّاق ودود*

کسی اگر از این روایات ـ که کلیهٔ آنها را به تدریج مورد دقت و تفسیر قرار خواهیم داد ـ تجرد نفهمد، قصوری در فهم او باید سراغ کرد نه نارسایی در دلالت روایات. فهم معضلات کتاب و سنت واجب کفایی است نه عینی.

در کتاب التوحید ـ سماء و عالم ـ آمده است: «عن قبیصة الجعفي سألت عن الصادق علیه‌السلام: أین کنتم قبل أن یخلق الله سماءاً مبنیة وأرضاً مدحیة أو ظلمة أو نور ...؟ ... کنا أشباح نور حول العرش نسبح الله ... [1]». از این روایات راجع به وجود جمعی قرآنی نوری اهل بیت که مجموعاً تواتر دارند، استفاده می‌شود که ارواح کمل در مرتبهٔ اعلای از جبروت به وجودی فوق تجرد تحقق دارند.

از وجود مجرد از مقدار و ماده، حکما به «عقل» و عرفا به «روح» تعبیر می‌کنند و معلوم نیست مرحوم مجلسی به چه مناسبت کسانی که عقول را به ملائکه تعبیر کرده‌اند، گمراه و ضال و مضل می‌داند و می‌گوید: «والقول بتجردهم وتأویلهم بالعقول زیغ عن سبیل الهدی و ... .»

---

۱. *بحارالانوار*، ج۵۴، ص ۱۶۸.

صدوق(ره) در علل الشرایع از مولی الموالی و آن جناب از رسول الله ﷺ نقل می کنند: «سئل عن العقل وقال رسول الله: خلقه ملكاً له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق ... .» ما این روایت را ـ در گذشته ـ مفصل نقل و با بیان مراد از عقل مذکور در کتاب کافی، بیان کردیم که قول به وجود عقل به نام ملائکه در کلمات حملهٔ وحی زیاد است؛ به خصوص در این روایت از حضرت ختمی مرتبت ﷺ تمام خواص صادر اول و عقل نخستین با بیانی حیرت آور ذکر شده است که باید گفت: این بیان عرشی بنیان معجزهٔ باقیه به شمار می رود و این قسم از بیان در تعریف روح اول و عقل نخست از عهدهٔ بزرگ ترین عارف و فیلسوف خارج است و لسان وحی است. وفي هذا الخبر من حسن التعبير عن وحدة العقل مع تكثره واشتماله على جميع الخلائق اشتمالاً جميعاً أحدياً إطلاقياً وكيفية ظهور ارتباطه مع الخلائق ومع الإنسان البالغ إلى مقام العقل بالفعل والكامل في العمل خاصة والتعبير بالرأس والوجه وكتابة الإسم و وجود الستر وكشفه عند بلوغ الإنسان بمقام التعقل والتميز لفهم الفرائض والسنن وتمثيل العقل الأول والنور الاحمدي ﷺ بالسراج في البيت بالنسبة إلى العقول البشرية والإشارة إلى ارتقائها وطيرانها إلى فضاء القدس، مما يبهر العقول وتدهش النفوس ويعجز الفحول. وقد أخبر رسول الله ﷺ عن مرتبته وروحه ونوره وظهوره في الجبروت وهو أعرف بنفسه، فافهم واغتنم.

نیز باید صریحاً گفت که مرحوم میرزای اصفهانی از تلامیذ بزرگ مرحوم میرزای نائینی و از قرار اظهار معاصرانش عالمی شریف و جلیل القدر بودند. بنده چه داعی دارم که بخواهم شخصیت آن بزرگوار را مورد خدشه قرار دهم و حقیر در عین احترام به بزرگانی که نظیر آنها مشکل است در روزگار ما پیدا شود، هرگز در فکر تشخص نبوده ام «آن ذره که در حساب ناید ماییم»، ولی خود آن مرحوم به هر علت که باشد برای خود مشکل ساخت و سلب دیانت از مردمی کرد که از او به مراتب بزرگ ترند.

قال الامام فخر رازي: «أن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزلياً

معلولاً لعلة أزلية، لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لابهذا الدليل، بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً. وأما الفلاسفه فقد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار، فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزلياً ينافي افتقاره إلى القادر المختار ولاينافي افتقارة إلى العلة الموجبة وإذا ظهر الأمر كذلك ظهر أنه لاخلاف في هذه المسألة ...».

یکی نیست که از این امام رازی سؤال کند که به چه دلیل چنین مطلب نادرستی را به حکما نسبت داده ای، علم به نظام کل و علم به نظام اتم را حکما ارادهٔ حق می دانند و در مقام نحوهٔ اراده و اختیار حق مفصل سخن گفته اند و تصریح کرده اند که مختار حقیقی حق ـ تعالی ـ است و ممکنات مختار صرف نیستند و غایت فعل آنها مستند به امری غیر ذات آنهاست و اراده و قدرت و اختیار آنها اظلال اختیار و قدرت و ارادهٔ حق است.

خواجه در مقام ابطال و بی اساس بودن کلام او گفته است: «هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك لأن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرض لفاعله، فضلاً عن أن يكون فاعلاً مختاراً أو غير مختار؛ ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج محدث ومحدثه يجب أن يكون مختاراً، لأنه لو كان موجباً لكان العالم قديماً وهو باطل بما ذكروه أولاً. فظهر أنهم (المتكلمون) مابنوا حدوث العالم على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث.

«وأما القول بنفي العلّة والمعلول، فليس بمتفق عليه عندهم (متكلمين)؛ لأن مثبتي الأحوال عند المعتزلة قائلون بذلك صريحاً. وأيضاً أصحاب هذا الفاضل اعني الأشاعرة يثبتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية سمّوها صفات المبدأ الأول، فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين أن يجعلوها معلومات لذات واجبة هي علتها. وهذا شيء إنْ احترزوا عن التصريح به لفظاً، فلامحيص لهم عن ذلك معنى، فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث.

وأما الفلاسفة، فلم يذهبوا إلى أنّ الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار، بل ذهبوا إلى أنّ الفاعل الأزلي التام في الفاعليه، يستحيل أنْ يكون فعله غير أزلي ولما كان العالم عندهم فعلاً أزلياً، أسندوه إلى فاعل أزلي تام في الفاعلية ... ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ـ تعالى ـ ليس بقادر مختار، بل ذهبوا إلى أن اختياره وقدرته لايوجب أن كثرة في ذاته وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات، وكفاعلية المجبورين من ذوی الطبايع الجسمانية».

خواجه، قدم ذاتی را خاص حق می داند، نه قدم زمانی صفاتیون (اشاعره) همان طوری که «ابوحامد» اصرار می ورزد، قائلان به قدرت و اختیار و ارادهٔ عین ذات را، جزء نافیان صفات آورده اند و آنها را با معتزلهٔ قائلان به نیابت یکی دانسته اند. در بیان این معنی که فعل فاعل ازلی متصف به وجوب و قدم ذاتی می شود، ازلی و غیرمسبوق به عدم صریح باشد، مطالب ابوحامد غزالی و علامه مجلسی را نقل و مورد بحث قرار می دهیم.

قول به قدم ذاتی غیرحق باطل است، لذا خواجه فرمود فعل ازلی محتاج به فاعل واجب بالذات ازلی است، ولی ازلیت ذاتیه و سرمدیت از مختصات حق ـ تعالی ـ است، لذا امهات صفات بنابر مشرب اشاعره، باید معلول ذات باشد و اگر معلول نباشد، باید متصف به ازلیت ذاتیه و وجوب ذاتی باشد.

اگر شرع مقدس از وجود موجوداتی در عوالم غیرزمانیه و معرّا از اتصاف به مکان و ماده و مقدار اخبار فرمود، چنین موجوداتی ابداعی و مستغنی از مادهٔ جسمانی و مقدار خواهند بود و چاره ای جز قبول قدم زمانی آنها نیست، لذا مرحوم مجلسی بسیار ساعی است که بالمرّه مجرد را انکار نماید و ملائکه را اجسام مادی نوری به حساب آورد، ولی خواصی که برای ملائکه به خصوص حوامل عرش و وسایط فیض و واسطهٔ علم و وحی و تنزیل، در شرع اثبات شده است، نمی توان از آن وجودات مقدسه، طیوری بسیار بزرگ تر از باز و کبوتر نامه رسان تصویر نمود.

صعـود و نزول و تمثل و تـنزّل از خواص مجـرد است و سیأتـي تحقیق الحـق عند تعرضنـا للأخبار والنصوص والـظواهر الدالّة علی تجـرد أرواح الکمّل قبل أبدانهـم (انبیا واولیا) و إثبات عالم الجبروت المجرد عن المادة والزمـان والمقدار وعدم التنافي بین الفیض الأزلي وحدوث المـستفیض وبیـان الحدوث الزماني مـطابقاً للـشریعة المحمدیـة ﷺ ونفي قدم المواد والعنـاصر وسنحقق أنه لامنافـاة بین قدم الجود والفیض وحدوث الـعالـم، کما أنه لامنـافاة بین أزلیـة الولایة المحمدیـة أو العلویة وظـهورها وتجلیها في الملك والمـلکوت وکشف الستر عن وجه هذه الکلمة النوریة الاِلهیة نحن الآخرون السابقون.»

بـود نـور نـبی خـورشـید اعـظـم گـه از مـوسی پـدیـد و گـه ز آدم

قال ﷺ: «**معرفتی بالنورانیة معرفة اللّه**».

اما روایـات وارد در نفی اراده و مشیت از حق بالمرّة و تعجب از این که حقیر در مقام قول نافیان اراده از حق ـ العیاذ باللّه ـ گفته ام و همه باید بگویند و نقل این که شیخ کلینی هم قائـل به نفـی اراده از حق شده است، حاکی از آن است کـه شیخـنا الاقدم کـلینی متـکلـم و اهل تحقـیق نـبوده و توجـه نداشـته است کـه صدور فـعل از مبدأ وجود اگر مستند به مشیت و اراده نباشد، لازم می آید که حق ـ تعالی ـ متکلم و فـاعل و خـلاق بـلا اراده باشـد و جـواب مـیرداماد، ثـالث المـعلمیـن را از شـبهـهٔ مرحوم کلینی (ره) نقل کردم، به آن جا رجوع شود.

مـا به عـروة الاسـلام صدوق و ثـقة الاسـلام کـلیـنـی و دیگـر مشـایـخ حدیـث از آن جهـت احترام قـائلیـم که مردانـی زاهد و از عشـاق واقعی ائـمه ﷺ بوده اند و در سخت ترین لحظات زمان، به جمع آثار اهل بیت پرداخته اند و اگر آنها و روایتی که علوم اهل بیت ﷺ را با حفظ امانت به محدثان بزرگ منتقل کرده اند نبودند، ما هم نبـودیم؛ آنهـا ولی نعـمت ما مـحسوب مـی شوند و شـهرت آنان نـزد عامه و خـاصه به تقـوا و امانت و ولع آنهـا در حفظ آثار اهل بـیت در ابعاد گـوناگون معارف شیعی بسیار مهم و وجود آنها واسطهٔ فـیوضات و خیرات و برکات است. ولی دوران آنها دوران نضـج علـوم و معـارف و فقـه و اصول فـقه شـیعـه نمی بـاشد، لـذا بعضـی از

تفسیرات شیخ اعظم کلینی و محدث عظیم صدوق، وافی به مقاصد ائمه ﷺ نمی باشد.

درود و رحمت خدا بر ثقات از راویان از برادران عامه اهل سنت و جماعت باد که روایات مشتمل بر فضایل ائمه ﷺ را در دوران خفقان ناشی از حکام جور نقل و در کتب خود نوشتند و از حق و حقیقت تبعیت کردند و نهایت صداقت و امانت را به کار بستند و ما به همان احادیث بر خلافت و ولایت ائمه خود استدلال می کنیم. جمع آوری حدیث با آن نظم و سفر به بلاد مختلف برای نقل حدیث از ثقات از کوه کندن با مژه چشم مشکل تر بود. روایت «حبّ علي حسنة لاتضر معها السيئة» را زمخشری از مشایخ عامه نقل کرده است و بر احادیث عترت و غدیر و نظیر این دو، اساس ولایت و امامت مبتنی است.

ارادهٔ حق و نحوهٔ تعلق آن

مبحث ارادهٔ حق و نحوهٔ تعلق آن به تمام نظام وجود با حفظ وحدت از عویصات علم کلی است و قطعاً متعلق آن تمام نظام وجود است «صعوداً و نزولاً»، کما این که علم مبدأ وجود که عین ذات است با حفظ وحدت مشتمل بر علم به کافهٔ حقایق است و درك این مطلب شامخ که از مشکل ترین مباحث ربوبی است، بی اندازه صعب است؛ چه آن که ملاك علم حق حصول صور کثیرهٔ اشیا در ذات، قبل از پیدایش کثرت عینی و خارجی نمی باشد تا لازم آید که صور علمی اشیا، اجزای ذات حق یا عوارض و لواحق او باشد؛ علم حق به ذات و به اشیا علم حضوری و در عین وحدت مشتمل بر کافهٔ اشیاست، لان صرف العلم لایخرج عن حیطة ذاته شيء من الأشياء.

اراده نیز واحد و واجب و مراد متکثر و ممکن است، چون اراده حکمی دارد و مراد حکمی خاص خود. قدرت و اراده و علم، واجب و متصف به قدم ذاتی و وجوب ازلی، مقدور و مراد و معلوم، متکثر و ممکن و حادث و قادر و مرید و عالم واجب است و مبرا از احکام کثرت و امکان و قدم غیری برخلاف متعلقات صفات.

ما قبل از نقل روایات و آیات در ارادهٔ حق و نحوهٔ تحقق آن کلامی از

شیخنا السید، خاتم الفقهاء مغفورله بروجردی نقل می کنیم تا معلوم شود که آن مرحوم در عقاید به سبک محققان از حکما بحث می نمود و مرحوم مجلسی را محدثی عظیم می دانست، نه متکلمی محقق و این که آن مرحوم از حواشی مرحوم آقای طباطبائی بر بحار واهمه داشت، چه علتی داشته است و کتاب بحار نیز مانند همه کتب مؤلف غیرمعصوم بالاخره مورد تحقیق قرار می گیرد. اگر مراد این باشد که تحقیقات علامه مجلسی جزء نصوص دینی واجب الاتباع است، احدی به این امر ملتزم نمی شود و انتساب آن به مرحوم مجلسی نیز رفع مشکلات نمی کند. برخی از روایات مورد توجه علامه مجلسی است که با دقت خاص مرحوم آقای بروجردی سازش ندارد.

مرحوم بروجردی در بحث «طلب و اراده» (بنابر تقریرات یکی از اعاظم تلامیذ آن مرحوم) می فرماید:

«أقول: الورود في هذا الميدان والاشتغال بمصارعة الفرسان خطير، ورب ذهن صاف لاترضى أن نورده في هذا البحر العميق الذي لاينجو منه إلّا الأوحدي من الناس. فلنشر إشارة إجمالية إلى ما قيل في جوانب ما ذكر من الإشكال، ثم نخرج من هذا المبحث فنقول: قال الحكيم القدوسي ـ خواجه ـ (قده) في مقام الجواب عن الإشكال (أي إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان مسبوقة بإرادته ـ تعالى ـ وعلمه بالنظام الأتم، فكيف يكون التكليف المشروط بالاختيار؟): بأن العلم تابع للمعلوم، لا أنَّ المعلوم تابع للعلم. وأوردوا عليه إيراداً واضحاً فقالوا: إنَّ الْعلم الذي هو تابع للمعلوم هو العلم الانفعالي لا العلم الفعلي الذي هو علة لوجود المعلوم في الخارج وكلامنا في المقام، في علمه ـ تعالى ـ الذي هو عين إرادته الأزليه التي بها وجد كل شيء ويوجد من البدو إلى الختم. والظاهر أن مثل هذا المعنى بلغ من الظهور والوضوح درجة لايمكن أن يقال إنه خفي على مثل ذلك المحقق. فالأولى أنْ نوجه كلامه بحيث لايرد عليه هذا الإيراد.

«فنقول: لايخفى أن المراد من النظام الأتم الأكمل الذي يكون متعلقاً على إرادته

ـتعالى ـ هو سلسلة العلل والمعلولات من بدوها إلى ختمها، فإنّ دار الوجود، دار العلل والمعلولات والأسباب ولكل من الموجودات الإمكانيه تاثيرات مخصوصة بنفسه لاتوجد في غيره وعليه الأشياء لمعلولاتها ليست مجعولة وإنما هي من جهة خصوصيات في ذواتها ـ والذاتيات لاتعلل ـ والمجعول إنما هو ذوات العلل والأسباب بالجعل البسيط. فكل موجود وإنْ سبقته الإرادة الأزلية وكان وجوده مفيضاً (مفاضاً) من قبل المبدأ الفياض إلّا أنّ له خواص وآثار ذاتية غيرقابلة للجعل وبها نصير علة لغيره ومؤثراً فيه. وعلى هذا فما تعلق به العلم الفعلي أعني إرادته التكوينية إنما هو وجود الأشياء وتحققها بذواتها وأما عليتها ومعلوليتها فمتعلقتان لما يشبه العلم الانفعالي لعدم كونهما مجعولتين حتى يسبقهما العلم القضائي الفعلي».

باید دانست که خواجه(ره) در شرح اشارات با آن که در اول کتاب شرط کرده بود که فقط کلمات رئیس را تقریر و شبهات وارد بر شیخ را جواب بدهد، در مسألهٔ علم واجب به مراتب خلقی، چون مسلک شیخ را ناتمام دانست، بر او اشکالاتی نمود که بعضی از اشکالات او برخلاف زعم سید داماد و ملاصدرا به شیخ وارد است، صریحاً علم به ذات و تعقل و شهود ذات را کافی از برای صدور حقایق امکانیه دانسته و علم حق را علم فعلی مبدأ حقایق خارجیه می داند، نه علم تابع حقایق خارجیه و آن را عین ذات و علت اشیا می داند و تعقل ذات را ملازم با ایجاد عالم می داند و به ابن سینا اشکال می کند که علم حق به ذات ملازم است با ایجاد اشیا، نه علم صوری بر اشیا.

با این وصف می توان علم حق را به جهت انکشاف از حقایق خارجیه و تطابق بین خارج و ذهن، تابع معلوم دانست و از آن جا که علم به ذات از باب عینیت ذات نسبت به علم به اشیای خارجیه و علیت ذات نسبت به اشیا بوده می توان گفت: ذات علت اشیاست. و نیز می توان گفت علم علت اشیاست وإن قلت: الأشياء عبارة عن أنحاء تجلياته ـ تعالى ـ، صدقت وإن قلت: الأشياء أنحاء تعقلاته أيضاً صدقت. و از علم مقدم بر کثرت به «علم عنایی» و «اراده»

تعبیر کرده اند.

به مرحوم آقای بروجردی گفته شد که برطبق روایات ارادهٔ حق عین احداث و ایجاد است، ایشان فرمودند: شما باید در علم کلام تحقیقی این مطالب را حل کرده باشید. شخص ایشان در بروجرد شوارق نیز تدریس می کردند (بنا به گفتهٔ خودشان).

کسی که از عهدهٔ تدریس شوارق برآید، می تواند شرح اشارات و دیگر آثار تحقیقی حکمی را تدریس کند. این که مرحوم آقای مطهری ـ رحمه الله ـ نوشته اند: صاحب شوارق مرد متأملی نبوده است، معلوم می شود آثار صاحب شوارق را به دقت مطالعه نکرده اند. شوارق را اساتید محقق فن مانند آخوند نوری و آخوند ملااسماعیل اصفهانی و آقاعلی حکیم تدریس می کرده و بر آن حواشی نوشته اند.

به هر حال، آنچه مرحوم سیدنا الاستاد ـ أعلى الله قدره في النشآت الإلهية ـ در توجیه کلام محقق طوسی بیان فرموده اند، درست به نظر نمی آید و برخی از اعاظم نیز به فرموده آن مرحوم اشکالاتی کرده اند، ولی کلام او به وجهی برمی گردد به فرمودهٔ محقق خراسانی (صاحب کفاية الاصول) از باب مناسبت بین خلایق و افاعیل آنها، به اعتبار اقتضاآت صور قدریه علمیه، و این که برخی از قاصران محقق خراسانی را جبری مسلک دانسته اند، باید تحصیل فهم کنند. مگر امکان دارد زعیم علمی و مرجع دینی شیعه، قائل به جبر باشد؛ چه آن که اراده و قدرت و اختیار ما متعلق اراده و قدرت و اختیار حق است و اگر کسی تفوه کند که ما در افاعیل خود مستقل در ایجادیم، مصداق بالاتفاق «القدري مجوس هذه الأمة» می باشد و هیچ عملی از هیچ موجود امکانی بدون حول و قوه و اراده و مشیت حق انجام نمی گیرد و صور قدریه در مرتبهٔ حضرت علمیه به واسطهٔ مناسبت صور با اسمای الهیهٔ ظاهر در صور، اقتضای خاصی دارند که غیرمجعول است بلامجعولية الأسماء الالهية.

اشارة

لقد صح النقل المستفيض عن سيد البرايا وخاتم الأولياء والأنبياء ﷺ أنه قال: «جفت الاقلام وطويت الصحف». وقال سيدنا ﷺ: «اول ما خلق الله القلم. فقال له: اكتب. فقال: ما اكتب؟ قال: القدر ما كان ومايكون وماهو كائن إلى الأبد. وقال أيضاً: ما من نسمة كائنة الى يوم القيامة إلّا وهي كائنة.

وإذا قال ـ صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله: جف القلم بما هو كائن. فقيل له: يا رسول الله، ففيم (بما) العمل؟ فقال: اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له».

ونقل عنه ﷺ الفريقين: «ما منكم من أحد إلّا وكتب مقعده من النار ومعقده من الجنة. قالوا: أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: اعملوا، فكل ميسر لما خلق له. أما من كان من أهل السعادة فسيسر لعمل أهل السعادة ... » ثم قرء ﷺ: «فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى ... » وقالوا: «نحن في أمر فرغ أوأمر مستأنف؟ قال ﷺ: في أمر فرغ وفي أمر مستأنف».

در تبعيت اعمال از «قدر» و عدم منافات قدر با اختيار، رواياتی معجز نظام و عرشی بنيان از اهل بيت ﷺ داريم كه بيان خواهد شد.

مراتب قضا و قدر

قضا و قدر دارای مراتبی است: مرتبهٔ اعلای قضای سابق بر جميع اشيا مرتبهٔ احديت و اول مرتبهٔ قدر علمی، مرتبهٔ واحديت است و عقل اول و قلم اعلا ـ كه از آن به «اول ما خلق الله القلم» تعبير گرديده ـ منشأ قدر است در مرتبهٔ نازله، بنابراين مرتبهٔ روحانيت قبلهٔ ارباب عرفان علی ﷺ كاتب قدر است به يد قدرت حق، و آن حضرت در مقام نهی از تفكر در «قدر» خود تلويحاً به سر قدر اشاره فرمود و به اعتباری به قدر در مقام تعين ثانی نيز عالم است و كشف قدر فقط اختصاص به خاتم الانبياء و خاتم الاولياء دارد، كما صرَح به الشيخ الأعرابي. مراد از

خاتم الاولیاء، علی و یکی از افراد عترت است علی سبیل تجدد الافراد، هر یک از ائمه خاتم ولایت محمدیه اند.

صور قدریه که از آن تعبیر به «تعینات اسمايیه» و «تعین خلقی در علم حق» و نیز از آن به «قوابل» تعبیر می کنند، به تجلی حق به کلمهٔ «کن» وجودیه و حقیقت امر واحد تکوینی که در قرآن از آن به «**وما أمرنا إلّا واحدة**» تعبیر کرده اند، به حسب نظام اتم قبول وجود خارجی می کنند و در انسان علاوه بر قبول امر تکوینی، اوامر تشریعی نیز وجود دارد. اطاعت و عصیان امر تشریعی، ناشی از استعدادات خاص هر شيء است و در این مقام این کلام پیش می آید که به اعتباری علم تابع معلوم است و مبدأ ایجاد اعیان را وجود می دهد و هر وجودی مقتضیاتی ذاتی دارد که به جعل جاعل نیست، مثل حرارت برای نار و حیوان ناطق برای انسان و کفر و فسوق جهت فراعنه و ایمان و اطاعت برای مؤمنان.

و به اعتباری علم علت معلوم است وإلى هذه الدقيقة أشار المحقق الخراساني في الكفاية: «إذاً توافقتا فلابد من الإطاعة والإيمان ـ إلى أن ساق الكلام بقوله: ـ الناس معادن كمعادن ... الخ».

کلامی در باب طینت

در احادیث قضا و قدر و روایات طینت به آنچه ذکر شد، تصریح شده است.

قال بعض المحققين من أرباب المعرفة: العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه (أي عدمه الخارجي قبل ظهوره العيني) ظهر بتلك الصورة في حال وجوده (أي يظهر في الخارج مطابقاً لما في صورته القدري أو القضائي) وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون (أي الحق يعلم أنه يظهر بصورة الأشقياء أو الأولياء أو كان بحسب وجوده القدري واستعداده الذاتي مستعداً لقبول الاطاعة والعصيان بحسب العوامل الخارجية)، فلذلك قال وهو أعلم بالمهتدين «وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو» ولما قال مثل هذا، قال أيضاً: «ما يبدل القول لدي»، لأن قولي على

حد علمي في خلقي، وما أنا بظلام للعبيد أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم، ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهم إلّا بحسب ما علمناهم وما علمناهم إلّا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه.

فإن كان ظلم، فهم الظالمون ولذلك قال: ولكن كانوا أنفسهم يظلمون فما ظلمهم الله. كذلك ما قلنا لهم (أي القول التكويني وإظهار الصور القدرية من العلم الى العين) إلّا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا، فما قلنا إلّا ما علمنا. إنا نقول: قلنا القول ولهم الامتثال (بحسب الإرادة التكوينية وكلمة «كن» الوجودية و«إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْنَاهُ (لشيء) أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ، فَيَكُونُ»[1]. ومن أمهات الأسماء القائل والمتكلم، لابصوت يقرع وكلام يسمع بسمع الظاهري للحيوان) وعدم الامتثال مع السماع منهم (بحسب الإرادة التشريعية أي العلم بمصالح العباد ومفاسد افعالهم).

مخالفان فلسفه روح كلام حكما را نيافته اند

نگارنده در مقام نقد مطالب تهافت از مرحوم مجلسی و صاحب ابواب الهدی مطالبی نقل می کنم، تا معلوم شود که این جماعت مطالب حکما و عرفا را مس نکرده اند، چه حکمت و عرفان درست باشد یا باطل و حقیر اعتقاد ندارد که فلسفه صورت مخالفت با کتاب و سنت به خود گرفته باشد، و فلاسفهٔ اسلام برای کوبیدن اسلام، تظاهر به اسلام کنند! و ما روایات و آیات دالهٔ بر بقای انسان بعد از مرگ و تجرد نفوس از ماده را نقل می کنیم و همچنین دیگر مباحث مربوط به عقاید را که ابوحامد نقل کرده و مرحوم مجلسی و میرزای اصفهانی در آن مسأله بحث کرده اند، نقل می نماییم و بدون تعصب به مباحث ادامه می دهیم.

از آن قسمت مطلب که از مرحوم آقای بروجردی ـ قدس الله لطیفه ـ نقل کردم،

---

۱. نحل (۱۶) آیهٔ ۴۰.

معلوم می شود که روش ایشان و سبک بیانشان در عقاید غیر از روش مرحوم مجلسی است.

این که بنده عرض کردم سید الحکماء میرزا ابوالحسن جلوه برخی از عویصات اسفار را خوب درك نکرده است، بی دلیل نگفته ام. در مقدمهٔ اصول المعارف محقق فیض، ایرادات مرحوم جلوه را بر ممشای آخوند در حرکت جوهر نقل کرده ام و حدود دویست صفحه را اختصاص به این بحث عمیق داده ام و احدی به آن تفصیل و اعمال دقت در حرکت جوهر مطلب ننوشته است.

پیش کشیدن مناقشهٔ حقیر بر میرزای جلوه ـ أعلی الله مقامه الشریف ـ چه ارتباط با بحث ما دارد، و اساتید بزرگ عصر ما ـ أعلی الله مقامهم ـ مرحوم جلوه را مانند آقای علی حکیم و آقا محمدرضا متضلع نمی دانستند. اصولاً شخص متدرب در حکمت متعالیه در هر عصر نادر است. لذا مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی که در دقت نظر و هوش و استعداد ذاتی فرید زمان خود است، صریحاً می فرموده است: اگر در اقصا نقاط ممالک اسلامی کسی وجود داشته باشد که از عهدهٔ تدریس اسفار برآید، بدون معطلی برای استفاده از آن استاد، کارهای خود را رها و به سراغ او می روم و از محضر او استفاده می کنم. بسیاری از مدرسان اسفار «کاریکاتور» اسفار گو بودند[1].

* * *

این که حضرت آقای محمدتقی شریعتی در مصاحبهٔ خود گفته بودند مرحوم میرزای اصفهانی به آقا شیخ محمود حلبی می فرمود: شیخ محمود! من این مطلب را که حکما گفته اند، برای تو تقریر می کنم، خوب دقت کن و تصدیق کن که آیا مطلب را فهمیده ام، یا نه؟ یعنی دنبال حجت شرعی می گشت و آقاشیخ محمود همان حجت زمان او بود، چرا آن مرحوم کلمات حکما را برای ارباب فن

---

۱. ر.ك: مقدمهٔ علامه مظفر بر *اسفار اربعه* و *تحفة الحکیم*.

تقریر نمی کرد و چرا در آثار خود مطالب آنها را خوب تقریر نمی کند تا بعد از تحریر کامل به نقد مطالب بپردازد؟ چرا از افراد محققی مانند آقا میرزا مهدی آشتیانی و آقای شاه آبادی و آقای عصار و آقا میرزا احمد آشتیانی با مکاتبه مطالب حکما را بعد از تقریر کامل، مورد ایراد قرار نمی داد و از آنها جواب نمی خواست؟!

آقا شیخ محمود قهراً می گفت: فهمیده اید و آن مرحوم به هدم بنیان آن کلام می پرداخت. واقعاً اگر آن مطالبی را که برای شیخ محمود بیان می داشته از این قبیل است که در کتب خود ذکر کرده است، جواب منفی است، آن مرحوم به عمق مسائل فلسفی راه نداشته است.

روزی برای دیدن دوستی به مدرسهٔ مرحوم صدر اصفهانی ـ واقع در جنب مسجد امام تهران ـ رفتم، دیدم آقای حلبی مجلس را گرم کرده و به جان محقق سبزواری افتاده است! و هر دم از آن مرحوم تعبیر به «چاقاله حکیم»! می کرد. و او را مورد حمله قرار داده بود که در بهشت جماع (وقاع) را منکر است! و بعد از بیانات نامربوط به وعظ و تبلیغ و شریعت محمدی ﷺ گفت: نه وجود اصل است نه ماهیت، ولایت علی بن ابی طالب اصل است.

برخی از مردم اهل انصافند و صریحاً می گفتند ما قریحه یا ذوق فلسفی نداریم، ولی در دیگر علوم ماهر بودند. حضرت استاد محقق آقاموسی زنجانی ـ أدام الله أیام إفاضاته ـ فرزند ارشد مرحوم آقای حاج سید احمد زنجانی أعلی الله مقامه، که مردی عالم و متقی بود و خلق محمدی داشت، من به جناب آقاموسی ارادت خاص دارم ـ چندین مرتبه به حقیر فرمودند: من به درس آقای طباطبائی می روم و خوب درك نمی کنم چه می گوید، بعد از مدتی گفتند معلوم می شود، مشکل در وجود من است و ذوق فلسفی ندارم. ولی معظم له در فقه و اصول مبرز و واقعاً اهل علم به معنای خاص آن می باشند و در علم رجال وحید و فرید زمان ما هستند و بسیار منظم درس خوانده اند، دقت و وسواس ایشان در کار علمی،

مانع از آن است که آثار خود را چاپ کنند.

جناب آقاموسی ـ روحی فداه ـ ذوق فلسفی داشتند، ولی باید مدت‌ها ممارست در این علم می‌نمودند و به تدریج راه می‌افتادند. قسمت الهیات فلسفه بسیار مشکل و عمیق است و جز با قریحهٔ وقاد و کار مداوم و تفکر و ممارست دایمی و حضور در درس استادی که در این علم ورزیده باشد، نمی‌توان توفیق حاصل کرد. استاد بارع و متضلع و با طلاقت لسان در هر علمی چاره‌ساز است.

***

حقیر در قم تحصیل می‌کردم، بعد از قرائت سطوح لمعه و قوانین، شرح تجرید می‌خواندم. آقای شیخ زین‌الدین زنجانی (اگر حافظه اشتباه نکند) که مدتی در مشهد تحصیل کرده بود و دست تقدیر او را به درس معارف میرزای اصفهانی ـ رحمة الله علیه ـ کشانده بود، روزها جلو مدرس مقابل کتابخانهٔ فیضیه می‌نشست، آقایی بود به نام فاضل کاشانی که سخت مبتلا به وسواس بود و کنار حوض مدرسه فیضیه (آن زمان لوله‌کشی نبود) مرتب مسواك می‌کرد و تا دهن او پر از خون نمی‌شد، دست نمی‌کشید. تحت تأثیر تبلیغات مرحوم شیخ محمد خالصی‌زاده که زمانی در کاشان تبعید شده بود، قرار گرفته بود و آقاسیدحسن جهرمی شریعتمداری نیز کنار آقا شیخ زین‌الدین زنجانی می‌نشست.

مرحوم آقا سیدحسن قاضی پسر برادر آقای قاضی تشریف می‌آوردند مدرسه و من گاهی اشتباهات خود را در شرح تجرید از آن جناب سؤال می‌کردم. آقای قاضی طباطبائی مردی فاضل و متخلق به اخلاق حسنه و نجیب و با وقار و خندان‌رو بود و به واسطهٔ همین فضایل و مکارم مورد توجه آیت‌الله بروجردی بودند ـ ومضافاً بر آن که آقای بروجردی که بنا به فرمودهٔ استاد علامه طباطبائی از حیث قیافه شباهت عجیبی به مرحوم جمال‌السالکین آقا سیدعلی آقای قاضی داشت ـ و اعتقادی راسخ نیز به مرحوم آقا سیدعلی آقای قاضی داشتند، از این جهت نیز به ایشان علاقه داشت و برای او احترام خاصی قائل بود.

آقای آقا زین الدین زنجانی که بعدها فهمیدم فرزند مرحوم آقاشیخ فیاض زنجانی هستند و شیخ فیاض از تلامیذ آقا شیخ هادی تهرانی مکفر بود و کتاب اجاره ای نیز چاپ کرده بود که می گفتند تقریرات درس شیخ هادی تهرانی می باشد. این شیخ هادی تهرانی از تلامیذ شیخ انصاری است (غیر از شیخ هادی تهرانی معروف به شیخ هادی نجم آبادی برادر آقا حسن نجم آبادی تهرانی از تلامیذ درجهٔ اول شیخ اعظم انصاری است که شیخ می فرموده است: من برای چند نفر درس می گویم، یکی از آنها آقا حسن تهرانی است.)

جناب آقا زین الدین (که از طرف پدر خود آقا شیخ فیاض زنجانی نیز عداوت با فلسفه داشت، چون استاد پدر او شیخ هادی تهرانی مخالف فلسفه و دأب او تخطئهٔ کلیهٔ علما و فقها بود و عاقبت تکفیر شد) بنده را از شرح تجرید خواندن منع می کرد که مبادا مقدمه شود برای قرائت منظومه و شرح اشارات! و می گفت ملاصدرا معتقد است که این دست من خداست و فاضل کاشی و سید حسن جهرمی او را تأیید و در کفر حکما و خطری که از این فرقه اسلام را تهدید می کند، سخن ها می گفتند و گاهی آن مرحوم حالت خلاف عادت به خود می گرفت، و خطر وارد بر اسلام را از جانب ملاصدرا و فیض و حکیم سبزواری کأنه لمس می کرد.

در همان زمان تبلیغات کمونیستی و شیوعی گری همه جا را فرا گرفته بود و به یاد دارم که کتابچه ای از طرف چپی ها چاپ شده بود و ملاصدرا را با ذکر نام مورد حمله و دشنام و اهانت قرار داده بود و از این که او و دیگر حکما به بقای نفس و تجرد روح قائلند، آنان را صاحب مغز متعفن قلمداد کرده بود و به خیال خود تمام ادراکات انسانی را خلاصه در فعل و انفعالات سلول های مغزی نموده، و اعتقاد به ماورای طبیعت را مانع پیشرفت ملت ها در علوم مادی قلمداد کرده بودند! غافل از آن که کلیهٔ مکاشفان و مخترعان در طب و صنعت موحد بوده اند و دین به معنای واقعی هرگز افیون جامعه نمی باشد و علل عقب ماندگی مسلمان ها را باید در

اختلاف آنها و عدم متابعت کامل از شریعت محمدی دانست.

سال های بعد که من به نجف مشرف شدم، همان رساله را شیوعی ها به زبان عربی منتشر کرده بودند و کتابی نیز به نام «الله في قفص الإتهام» چاپ شد که مطالب آن آدمی را به حیرت می آورد که چرا مخالفان مذاهب، حکمای اسلام را مورد طعن قرار می دهند نه فقها را.

این که گفته شده است مرحوم میرزای اصفهانی جماعت معهود را از فلسفه برگرداند، باید گفت نه خود آقامیرزا مهدی مطابق نوشته های او که نقل خواهیم کرد، به فلسفه و عرفان وارد بوده است و نه شاگردان ایشان قدمی در این وادی نهاده اند. کسی را از فلسفه برمی گردانند که در فلسفه وارد باشد، این معنا در آقایان سالبهٔ به انتفای موضوع است. گفتم که آقای شیخ هاشم قزوینی و آقای حاج شیخ کاظم دامغانی از مدرسان بزرگ حوزهٔ مشهد، افراد آرامی بودند و برای استفادهٔ مبانی آقامیرزا حسین نائینی به درس میرزای اصفهانی حاضر شده اند و هرگز از آنها حرف ناهمواری کسی نشنید، تا چه رسد به تکفیر اکابر فن و مدعی فلسفه دانی نیز نبودند و درس معارف نیز نداشتند، علمی را درس می دادند که اهل آن بودند.

راجع به اعادهٔ معدوم نیز ما صریح کلام علامه مجلسی را از موارد متعدد نقل کردیم و آخوند ملااسماعیل خواجوئی نیز به این مطلب تصریح نمود. در آخر کتاب «السماء والعالم» تصریح به فنا و انعدام صریح حقایق وجودیه می نماید، و از فهم آیات و روایات راجع به نفخ صور و زوال تعینات، چون عجز دارد یکسره قائل به انعدام کلیهٔ هویات وجودیه شده است و دلایل امتناع اعادهٔ معدوم را به خیال خود ضعیف می پندارد!

نکته ای در باب ارادهٔ حق ـ سبحانه

این که استاذنا العلامة آقای طباطبائی ـ رحمة الله علیه ـ فرموده اند: روایات در

مسألهٔ اراده، یعنی ارادهٔ صفت فعل، مستفیض است، آن مرحوم باید کلیهٔ آن روایات را مورد دقت قرار می داد و علل اضطراب متن اکثر آن روایات را بررسی می کرد و چند مغالطهٔ واضح که در برخی از آن روایات وجود دارد، به نظر عمیق مورد تحقیق قرار می داد؛ چه آن که در کلام صاحب ولایت کلیه که مبرا از سهو و نسیان و متصل به احدیت ذاتیه است، مغالطه و خلط جهات و حیثیات دیده نمی شود و ما اگر فهم خود را هم تخطئه کنیم، آن اشکالات، آن روایات را از حجیت ساقط می کند. متواترات از ظواهر در عقاید حجت نیست، تا چه رسد به مستفیض.

استاد حاشیه ای بر مبحث قدرت اسفار و حاشیه ای نیز بر مبحث اراده دارند و خواسته اند اراده را مانند رازقیت، صفت فعل بدانند، در حالتی که رازقیت و مرزوقیت از رازق و مرزوق انتزاع می شود، ولی رازق صفت ذات حق و از اسما در سیطرهٔ اسم «رب» و از سوادن این اسم مبارك است، و حق به اسم «رب» رازق کلیهٔ موجودات است و غیرحق ـ تعالی ـ کلیهٔ موجودات مرزوقند، به تفاوت ارزاق. رزق اختصاص به حیوان ندارد، کما توهمه بعض من لاخبرة له في العقائد. نبات و حیوان و انسان و ملائکه و ارواح، رزق خاص خود دارند و حیات در آنها ساری است. استاد برای توجیه روایت وقع في مخمصة سلب الاختیار عن الحق الأول، کما وقع في مخمصة جواز الحرکة في الحرکة في تعالیقه علی الأسفار بناءاً علی القول بالحرکة في الجواهر والذاتیات.

اسما به تقسیم صحیح منقسم می شوند به اسمای ذات و اسمای صفات و اسمای افعال، از باب ظهور این اسما نسبت به ذات یا صفات یا افعال. مثلاً اسم «علی و عظیم و متکبر» از اسمای ذاتند، و رب به اعتباری اسم صفت و رازق از اسمای افعال است. آقای طباطبائی خواسته است وجه جمعی پیدا کند، ولی چیزی فرموده است که لم یقل به أحد ولا ینبغي صدوره عن مثله (قده)، گفته اند: هنگام تعلق قدرت به فعل، اراده انتزاع می شود. اراده به معنی خواستن امر

انتزاعی است و منشأ انتزاع آن یا مرید است یا مراد یا نفس فعل ارادهٔ حق است، نفس فعل نمی‌شود ارادهٔ حق باشد. چه آن که لازم آید اخذ فعل در مرتبهٔ فاعل مرید و یا آن که خود فعل مرید است، فعل مرید است نسبت به مراد خود و خود مراد فاعل خود است. و یا آن که در قدرت واجبی بوی اراده استشمام می‌شود و ارباب تحقیق از قدرت واجب نه قدرت حیوان به «إن شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل» تعبیر کرده‌اند، در این صورت مشیت در اختیار مأخوذ است. علاوه بر این حق ـ تعالی ـ فاعل مختار است در اختیار مشیت و داعی و خواستن مأخوذ است.

اصولاً عقل را رها کردن و عنان کار را به حدیث دادن بزرگ ترین ضربه بر حدیث وارد می‌شود. در احادیث متواتره و کلیهٔ آیات قرآنیه، اراده و مشیت مستقیماً مضاف به ذات و مبدأ افعال حق است. در حقیقت فاعل و متحرک بلا اراده همان نافیان ارادهٔ ازلیه اند نه مبدأ معطی علم و اراده و قدرت.

خلاصهٔ کلام آن که تا مریدی در بین نباشد، اراده «خواستن» به معنای مصدری انتزاع نمی‌شود، این مرید یا باید حق باشد یا خلق به معنای مخلوق باشد، یا قدرت، منشا انتزاع اراده باشد؛ در این صورت مرید در قادر یا قدیر به معنای واجب الوجود مأخوذ است. در جای دیگر فرموده‌اند: اراده به معنای علم به نظام اتم نیست، البته مفهوم اراده با علم فرق دارد، ولی داعی بر ایجاد، نفس علم به نظام اتم است از باب علیت علم فعلی نسبت به معلومات یا معلولات.

در روایات متعدد، اراده به معنای احداث آمده است، آیا معنای لغوی اراده احداث است یا اراده به معنای مصدری «خواستن» صفت فعل به اصطلاح متکلمان است، نظیر «رازقیت»؟ در این صورت تا رازق یا رزاق و مرزوق تحقق نیابد، رازقیت انتزاع نمی‌شود تا صفت فعل باشد، در این صورت نیز استدلال بسیار ضعیف است، چون الرزاق صفت حق والمرزوق صفت مخلوق و رازقیت مانند خالقیت و فاعلیت، معنای انتزاعی است، نظیر قادریت و مقدوریت و عالمیت و معلومیت که صفات انتزاعی به آن اطلاق شده است. قدرت نیز غیرعلم

است، ولی علم و قدرت در حق متحدند. نفس ذات حق به اسم رب رازق است و چون قدرت حق ازلی التعلق است، و سکنهٔ جبروت و ملکوت و بلکه کلیهٔ موجودات مرزوقند، رزق اقسامی دارد:

امیرالمؤمنین فرمود: رزق روح، عبادات و علوم، و رزق بدن و حیوان صاحب بدن کاه و جو و نان و آب و ... است. «روحوا أنفسكم ببديع الحكمة، فإنها تكل كما تكل البدن.» کلال در بدن ناشی از سوء تغذیه و نرسیدن غذای لازم به بدن است، ولی کلال و ضعف روح و نفس، ناشی از فقر علمی و عملی است. علم هویت نفس را به کمال می رساند، در صورتی که با عمل توأم شود و عمل اگر ظاهر نشود، علم به منشأ اصلی خود برمی گردد و چشم روح کور می شود.

در کلیهٔ آیات قرآنیه اراده مضاف به ذات و صفت ذات است و بنابر مشرب تحقیق عین ذات است و ما اگر اراده را مانند اصل ذات (حقیقت) وجود، لابشرط معرا از قید اطلاق اخذ نماییم، مانند علم و قدرت تعین ندارد و جملات نوریه عالم حیث لامعلوم وسمیع حیث لامسموع وقادر حیث لامقدور و رازق حیث لامرزوق، بر آن حقیقت صادق است و اسمای جزییه سدنهٔ اسمای کلیه، همه عین ذاتند و این منافات با گفتهٔ ارباب تحقیق ندارد که اسما را تقسیم به اسمای ذات و اسمای صفات و اسمای افعال نموده اند و رازق را از اسما افعال و اسم رب را به یک معنا از اسمای افعال دانسته اند، به واسطهٔ ظهور آن در افعال. اراده به معنای مصدری نه اسم ذات و نه اسم صفت و نه اسم فعل است، مرید از اسمای کلیه است و کثیری از اسمای جزییه از سوادن اسم مرید محسوب می شوند.

باید روایات شریفه را با دقت فهمید و با آیات قرآنیه سنجید و با درایت به روایت مراجعه کرد که با قواعد مسلم کلام تحقیقی مخالف نباشد، فقهای عظام نیز با این نحو گشاد بازی به این قسم از روایات در فروع عمل نمی کنند، آن قدر

اطراف روایات دقت می فرمایند که آدم حیران می ماند. و فقه امامیه مانند مباحث عقلی مستدل و قرص و محکم است و بدون تعصب مباین با فقه شافعی و حنفی و ... است. اصول فقه ما نیز براساس دقت پایه ریزی شده است و در اعلا درجهٔ تکامل قرار دارد و قابل مقایسه با اصول عامه نیست. روایتی که قدری غرابت از اذهان دارد، باید نقل نکرد، ما در اصول و عقاید روایاتی داریم که شک در صدور آنها نمی کنیم با این که خبر واحدند.

بنابر آنچه که ذکر شد، اگر مراد از این قول «اراده صفت فعل است» یعنی حق اشیا را ایجاد می کند، ولی مرید فعل حق است لاینبغي صدور هذا الکلام عن عاقل فضلاً عمن یدعي الحکمة. و اگر مراد از فعل مفعول است، این حرف برمی گردد به قول کسانی که علم تفصیلی حق را از ذات نفی و علم فعلی او را به نظام وجود همان حقایق خارجیه می دانند، ناچار باید حق را فاعل بالرضا بدانند و اراده و علم حق را نفس حقایق اشیا پندارند. این قول نیز مورد اعتراض ارباب تحقیق از محصلین از حکماست و در سخافت آن طرفش ناپیداست.

* * *

قال شیخنا الکلیني: «باب الإرادة وأنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل.

۱ـ محمدبن یحیی العطار عن أحمد ... عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: قلت: لم یزل الله مریداً؟ قال: إن المرید لایکون إلّا لمراد معه، لم یزل الله عالماً قادراً ثم أراد».

این روایت صریح در حدوث اراده است و یا مراد تغایر به اعتبار تحلیل عقل است؛ مگر بگوییم که «أراد» به معنای «أوجد» است که خلاف متن حدیث است و در هر جا در روایات اراده از ذات نفی شده است، روایت مضطرب و قابل قبول نیست. علاوه بر این بدون شبهه ذات حق و صریح وجود مبدأ وجود، علت اشیاست و علم نیز عین ذات است و علت اشیا به هر حال علم و قدرت و سمع و بصر هر کدام علت معالیل امکانیه اند.

۲ـ عن محمدبن أبي عبدالله ... عن بکربن أعین: «قلت لأبي عبدالله: علم الله

ومشيته هما مختلفان؟ قال: العلم ليس هو المشية. ألا ترى أنك تقول سأفعل كذا -إن شاء الله- ولاتقول: سافعل كذا إن علم الله، فقولك ان شاء الله دليل أنه لم يشأ وإذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله السابق للمشية».

اين روايت نيز دلالت ندارد كه مشيت و اراده صفت فعل يا عين فعل است. بلكه دلالت دارد بر تغاير مفهومى مشيت و اراده با علم. قدرت و حيات و سمع و بصر نيز تغاير مفهومى دارند. و جملهٔ مباركهٔ «فإذا شاء كان الذي شاء» دلالت دارد بر عليت مشية نسبت به آنچه كه واقع مى شود و عبارت شريفهٔ «علمه الله السابق للمشية» دلالت دارد بر اين كه مشيت مغاير با مطلق علم است؛ چون حق-تعالى- به ممتنعات و آنچه كه مخالف نظام اتم است، عالم است، ولى بر آن امور متعلق مشيت واقع نمى شوند. به اعتبار تحليل عقلى، علم متوقف بر حيات و سمع متوقف بر علم و علم مقدم بر قدرت واجبى است نه قدرت حيوان و به حسب وجود خارجى همه متحدند.

۳- أحمدبن ادريس ... عن صفوان، قلت لأبي الحسن عليه السلام أخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق، فقال: الإرادة من الخلق الضمير ومايبدولهم بعد ذلك من الفعل وأما من الله، فإرادته إحداثه لاغير ذلك، لانه لايروي ولايهم ولايتفكر ... يقول له: كن فيكون بلالفظ ولانطق بلسان ولاهمة ولاتفكر، ولاكيف لذلك، كما أنه لاكيف له».

۴- أفضل المحدثين حفظاً وأوثقهم دراية عروة الإسلام شيخنا الأقدم صدوق الطائفة(ره) در كتاب توحيد از اميرالمؤمنين عليه السلام، در جواب ذعلب يمانى فرمايد: «ماكنت أعبد رباً لم أره. لم تره العيون بمشاهدة الأبصار ... إلى أن ساق الحديث بقوله: قبل كل شيء فلايقال شيء قبله وبعد كل شيء ولايقال شيء بعده، شائى الأشياء لابهمة دراك لابخديعة ... مريد لابهمامة ...[1]» و در كريمهٔ

---

۱. ر.ك: *التوحيد*، ص ۳۰۸.

«وَإِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[1]» وشريفهٔ «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ[2]» خلق وايجاد واظهار وابدا، مقصورند بر مشيت و اراده، و كلام امام عليه‌السلام مريد لابهمامة وشاء لابهمامة، نحوهٔ وجود مشيت و اراده بيان شده است.

ومن طريق الكافي: فاعل لاباضطرار مقدر لابحركة، مريد لابهمامة سميع لابآلة، دراك لابخديعة، شاء الاشياء لابهمة. در اين روايت و چند روايت ديگر و روايت ذعلب، مريد به معناى فاعل نيامده است. چون اراده به معناى احداث توقف بر مريد به معناى محدث دارد، لذا فرمود:

«فاعل لاباضطرار» و مريدصفت ذات آورده شده است. ولى نه به معناى همامه و ما يبدوا في الضمير.

ومن طريق الصدوق في الصحيح عن الرضا ـ عليه وعلى آبائه وأولاده السلام: «أول عبادة الله معرفته وأصل معرفته توحيده ... إلى أن قال عليه‌السلام: متجل لاباستهلال رؤية، باطن لابمزايلة ... فاعل لابالاضطرار، مقدر لابجولة فكرة، مدبر لابحركة، مريد لابهمامة، شاء لابهمة ...». صريحاً در اين چند روايت ارادهٔ از سنخ ضمير نفى و ارادهٔ بدون تصور فعل و علم به فايده و حصول شوق مؤكد، ثابت شده است.

فاعل لابالاضطرار، مريد لابهمامة دليل است كه فاعل، غيرمريد است مفهوماً.

در روايت صفوان امام عليه‌السلام، فرمودند: الإرادة من الخلق الضمير وما يبدولهم. برخى از متكلمان عامه قائل به حدوث اراده و اشاعره قائل به زيادتى اراده بر ذات بودند و از جواب حضرت رضا عليه‌السلام، به عمران صابى معلوم مى شود كه اهل بيت صفات مطلقاً زايد بر ذات و اعراض و هيآت عارض بر حق را نفى كرده اند و ذات را عين كليهٔ صفات كماليه دانسته و به تعبير مباركشان مبدأ خلاق را احدى الذات واحدى المعنى دانسته اند: «أما الواحد فلم يزل واحداً لاشيء معه بلا حدود واعراض.»

---

۱. يس(۳۶) آيهٔ ۸۲.

۲. رعد(۱۳) آيهٔ ۳۹.

محل استشهاد ما این قسمت از فرمودهٔ امام ـ أرواحنا فداه ـ است در جواب عمران: «علم بضمير أم بغير ذلك»، امام می فرماید:

«إذا علم بضمير هل تجدبداً من أن تجعل لذلك الضمير حدّاً ينتهي اليه المعرفة ... إلى أن قال عليه السلام: أن الواحد لايوصف بضمير وليس يقال له أكثر من صنع ...» یعنی اول صادر از او عقل یا نور محمدی است. مراد از ضمیر در کلام بلاغت اثر امام عليه السلام فکر و رویه است و افاعیل صادرهٔ از حق شناسی از علم حضوری ذاتی است که غایت فعل او نیز عین ذات اوست. چنین فاعلی مبدأ فعل بر سبیل رویه و فکر و انتقال از معلومی به معلوم دیگر نمی باشد، همهٔ صفات کمالیه عین ذات او می باشد.

در این صورت امام در روایت سوم فرمود: «الإرادة من الخلق الضمير ومايبدولهم ... وأما من الله، فإرادته إحداثه.»

مراد از احداث، ایجاد است و ارادهٔ منفی، ارادهٔ منبعث و ظاهر و حادث در ذات است، «لأنه ـ تعالى ـ لايروى ولايهم ولايتفكر» و چون تکلم و قول نیز مثل اراده از اسمای ذاتیه است، فرمود: «يقول له كن فيكون بلالفظ ولانطق بلسان ولاتفكر، لاكيف لذلك، كما أنه لاكيف له». چون برای حق چیزی مجهول نیست و علم او بما كان ومايكون وماهو كائن حضوری است به اسم قائل و متکلم، مبدأ تفاصیل کلمات وجودیه است.

پس کلام حق از سنخ اصوات نیست، کما علیه المعتزلة. بنابراین مقدمه، قدرت در حق هم از سنخ قدرت در خلق جسمانی و انسانی نیست، چون قدرت در ما از مقولهٔ کیف و از قبیل «الضمير ومايبدو للناس» است، علم نیز در ما از خارج وارد می شود و از کیفیات است و از سنخ «الضمير ومايبدو للناس» است و تعلیل نفی اراده به عموم ملاك شامل قدرت و علم و کلیهٔ صفات می شود: «إذا أراد الله شيئاً» یا «إذا اراد لشيء» و یا «إِنَّما أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً، أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»[1].

---

۱. یس (۳۶) آیهٔ ۸۲.

اراده مضاف به ذات است.

در روایت چهارم، قبلهٔ ارباب توحید فرمود: «شاءالاشیاء لابهمة مرید لابهمامة وفاعل لابالاِضطرار» لذا مشیت بدون همامه و شوق به انجام فعل و اراده به معنای خواستن، منجر به شوق مؤکد در حق منفی و فاعلیت بدون اضطرار و اراده بدون ظهور ضمیر و کیف ثابت است. هیچ موجودی غیر از ذات کروبی صفات حق، مختار مطلق نیست؛ اختیار ممکنات با اضطرار توأم است. بنابراین مشیت در حق وجود دارد، ولی«لابهمة» حق مرید است «لابهمامة».

روایت پنجم: من طریق الکافي: «عن علي عليه السلام فاعل لابالاضطرار مقدر لابحرکة، مرید لابهمامة، سمیع لابآلة، دراك لابخدیعة، شاء لابهمة».

روایت ششم: عن ابي الحسن الرضا عليه السلام من طریق شیخنا الاقدم صدوق الطایفة ـکثرهم الله: «فاعل لابالاضطرار، مقدر لابجولة فکرة، مدبر لابحرکة، مرید لابهمامة، شاء لابهمة»، همهٔ صفات مذکوره در انسان از مقولهٔ کیف می باشد و به ملاك واحد ـ که همان تنزه ذاتی حق از کیفیات است ـ کلیهٔ صفات زاید و کیفیات نفسانیه مطابق صریح کلام امام «مرید لابهمامة و ... » نفی شده است.

علم نیز چون بالذات مانند وجود داخل مقولات نیست، تمام احکام وجود را داراست و اشیا انحای تعقلات و مشاهدات حقند، ولی در ما این قسم نمی باشد. در کلیهٔ روایات جز چند روایت مذکوره که اضطراب متنی دارند و آیات قرآنیه فاعلیت حق مترتب بر ارادهٔ حق است و چندین روایت از این سنخ ذکر شده و ده ها آیه و روایت که اراده را به ذات مضاف و مبدأ فعل ذکر شده است، موجود است.

توحید صدوق (باب قضا و قدر، روایت دوم) شخصی از علی عليه السلام از «قدر» سؤال می کند، می فرماید: «بحر عمیق فلاتلجه»، دوباره سؤال می کند، می فرماید: «طریق مظلم فلاتسلکه»، باز سائل لجاجت می کند، می فرمایند: «سر الله فلاتکلفه»، قبلة الأولیاء می فرماید: «أخبرني أکانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد أم کانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟ قال الرجل: «بل کانت رحمة الله

للعباد قبل اعمال العباد».

حضرت امیر به اصحاب فرمود، این شخص اول کافر بود و اکنون مسلمان شد. مرد سائل مقداری از آن حضرت دور شد، دوباره برگشت و سؤال کرد: «یا أمیر المؤمنین أبالمشیة الأولی نقوم ونقعد ...؟ فقال عليه السلام: وإنك لبعد في المشیة. أخبرني أخلق الله العباد کما شاء أو کما شاؤوا ... فخلق الله العباد لما شاء، أو لما شاؤوا ... یأتونه یوم القیامة کما شاء، أو کما شاؤوا؟ فقال: یأتونه کما شاء إلی أن قال عليه السلام: قم، فلیس إلیك من المشیة شيء».

منظور امام عليه السلام نفی تفویض و اثبات آن که مشیت عبد ظل و فرع و تابع مشیت حق است نه اثبات جبر، کما حققنا هذه المسألة في التوحید الأفعالي. مراد حضرت نفی مشیت مستقل عبد است نه نفی مشیت مطلقاً، لذا قبلة الموحدین مشیت عبد را متعلق مشیت حق قرار داد و به نحو اطلاق سلب مشیت از عبد ننمود. نظیر «ما رمیت إذ رمیت»، اگر چه از غلبهٔ جهت حقیت و استهلاك فعل انسان کامل محمدی، آیه در مقام نهایت قرب محمدی نازل شده است «ما رمیت إذ رمیت احمد بود».

لذا در روایت چهارم حضرت زین العباد علی بن الحسین عليهما السلام تصریح فرموده اند به تبعیت عمل از قدر، و بیان آن که نسبت قدر به عمل، نسبت روح است به جسد و بدن و تبعیت ممکنات نسبت به قدر نیز چنین است، ولی تبعیت به معنای جبر نیست به واسطهٔ وجود اراده و مشیت و اختیار در عبد و تبعیت آن از قدر چون اراده و مشیت و اختیار نفی نشده، فقط تبعیت آنها اثبات شده. ثم ذکر عليه السلام کیفیة تطابق القدر والاعمال وقال: «فإذا أراد الله ـ عزوجل ـ بعبد خیراً فتح له العینین ...» و تطابق و موازنهٔ بین قدر و عمل موجب جبر نمی باشد.

روایت نهم: عن علي بن أبي طالب عليه السلام: وأما الفرائض فبأمر الله ـ عزوجل ـ وبرضي الله وقضاء الله وتقدیره ومشیته وعلمه، واما الفضائل برضي الله وبقضاء الله وبقدر الله ومشیته وعلمه». باید توجه داشت که رضا و قضا و تقدیر و مشیت و علم، به حسب تحلیل عقلی متغایرند و حق فاعل بالرویه نیست که از رضا منتقل به قضا

و از آن به قدر و از قدر به مشیت و از مشیت به علم منتقل شود و اراده بر سبیل رویه و تفکر و ضمیر و بالجمله کیفیات متولیهٔ نفسانیه در حق محال و ممتنع است و جمیع شؤون عامهٔ امکانی از علم و سمع و بصر و اراده و قدرت و کلام، ناچار منتهی شوند به علم و قدر و اختیار واجبی و اتحاد صفات در عین وحدت ذات. در روایات کثیره وارد شده است: «إن الله علم وشاء، وأراد وقدر وقضی وأمضی ...».

در روایات متعدد، افعال عباد از طاعات و معاصی مستند به اراده و مشیت و علم حق شده است، کما هو مقتضی التوحید الأفعالي. ولاحول ولاقوة إلّا بالله، وما يشاؤون إلّا أن يشاء الله، ماشاءالله کان وما لم یشأ لم یکن و در کلمهٔ نوریه لاحول ولاقوة ... تلمیح و اشاره است به «الأمر بين الأمرين» جمع بین توحید فعلی «لامؤثر في الوجود إلّا الله» و اختیار به معنای «الأمر بين الأمرين»، از عویصات علم توحید است و جمع کثیری از منتسبین به علم، رسماً در سلک مفوضه قرار گرفته اند. آنها می گویند: خداوند علم و اراده و قدرت به ما عطا کرده است، ولی فعل ما مستند به ماست؛ اما اگر خداوند بخواهد، قهراً ارادهٔ ما مقهور و مغلوب اراده خدا واقع خواهد شد.

تفویضی هم همین را می گوید، او عدم استناد فعل عبد به خداوند را نوعی تمجید می شناسد و جبری استنادکلیهٔ افاعیل به حق را نوعی کمال برای حق می داند؛ در حالی که فاعل مباشر اجسام و یا فاعل مباشر ممکنات، از جهت قبول حد عدمی، نشاید حق ـ تعالی ـ باشد و با این وصف فعل عبد و اراده و اختیار او، ظل اراده و فعل حق ـ تعالی ـ می باشد و به جهت همه مبادی آثار و آن آثار مستند به حق است و در عین استناد به حق، مستند به خلق است و موجودی که به حسب نحوهٔ وجود، عین تقوم به مبدأ هستی است، به حسب اثر نیز متقوم به حق است وگرنه لازم آید، استقلال وجود امکانی در تأثیر و فعل و مستقل در تأثیر و فعل باید در ذات نیز مستقل باشد.

ما در مقام ابطال جبر و تفویض به حسب دلایل نقلی و عقلی و نقد مطالب

تهافت در این مسأله از علامه مجلسی نیز مطالبی نقل می کنیم؛ آن مرحوم هم گرایش به تفویض دارد! کسانی که مانند حقیر، این قبیل عویصات را دشوار می بینند، بهتر است به همان اعتقاد اجمالی کفایت کنند و در توحید افعالی و قدم و حدوث و شناخت وسایط فیض و معاد جسمانی ... بنا را بگذارند به آنچه که مطابق با عقاید اهل بیت عصمت و طهارت است و نسنجیده سخن نگویند که مطالب عویصه را فهمیدن هنر است، نه مبادرت به انکار و تقلید از غیر متخصصان در مباحث مشکله، چه آن که اگر بنا باشد انسان در مسائل اعتقادی تقلید کند، بهتر است از صاحبان عصمت و طهارت تقلید نماید.

وفي الكافي الشريف قال شيخنا الأقدم ـ رضوان الله عليه ـ (باب أنه لايكون شيء فی السماء والأرض إلّا بسبعة) عن أبي عبدالله عليه السلام: «لايكون شيء في الأرض ولا في السماء إلّا بهذه الخصال السبع: بمشية وإرادة وقدر وقضاء وإذن و كتاب وأجل، فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة فقد كفر»، اراده و مشیت، بر قدر و قضا و اذن و کتاب و اجل مقدم قرار گرفته است. به حسب تتبع در موارد استعمال مشیت و اراده، در کتاب احادیث عترت اگر چه به حسب لغت معنای واحد دارند، ولی مشیت اعم است، ظهور صور قدریه در حضرت علمیه از مقام و مرتبهٔ قضاییه مستند به مشیت است و از تجلی ذاتی حق به فیض اقدس، صور جمعی قضایی به مقام قدری و علم تفصیلی ظاهر می شوند و ما در جای مناسب مفصل این مطلب را ذکر خواهیم کرد.

علی بن ابراهیم همین روایت مذکور از امام صادق عليه السلام را بدون کم و زیاد نقل کرده است: عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام: «لايكون شيء ... إلّا بسبع: بقضاء وقدر وإرادة ومشية وكتاب وأجل وإذن ...». وجود کاینات وابسته به قضا و قدر و اراده و مشیت، مشیت مقدم بر فعل است و فاعل علمی و مختار تا شيء را نخواهد وجود پیدا نمی کند.

در این روایت کریمه، قضا بر قدر مقدم ذکر شده است، قضا مقام علم اجمالی

و قرآنی و قدر، مرتبهٔ علم تفصیلی است. هر مرتبهٔ عالی در سلسلهٔ طولیه قضا و مرتبهٔ تالی آن قدر است و قدر، قضاست نسبت به مرتبهٔ نازله. اراده نیز در این کریمه، بر مشیت مقدم ذکر شده است. در اصطلاح، قضا مقدم بر قدر است، ولی در روایات گاهی قدر، مقدم و قضا مؤخر است و گاهی بالعکس.

به هر حال ظهور صور قضاییه و قدریه در مقام فعل، مستند به اراده و مشیت است.

در کافی شریف (باب المشیة والإراده، حدیث اول) عن أبي ابراهیم موسی الکاظم عليه السلام: «لایکون شيء [یعنی هیچ چیز تحقق خارجی پیدا نمی کند] إلّا ما شاء اللّه وأراد وقدر وقضی. قلت: ما معنی شاء؟ قال: ابتداء الفعل ... .» معنی جملهٔ ابتداء الفعل آن است که فعل مترتب بر مشیت و ظهور آن وابسته است به تعلق مشیّت لقوله ـ تعالی: «إِذَا أَرَادَ شَيْئاً، أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ، فَيَكُونُ» در بیان معانی خطابات الهیّه در عالم تکوین و تحقیق در حقیقت قول و کلام و کیفیت انصاف حق به متکلم در عالم ملائکه و عالم آخرت مفصل بحث می کنیم. عدم تفرقه بین ارادهٔ تکوینی و تشریعی سبب شده است که برخی در مخمصهٔ الحاد تفویض گرفتار شوند.

روایت سوم باب مشیت از کتاب توحید کافی: «عن أبي عبدالله: أمر اللّه ولم یشاء، وشاء ولم یأمر. أمر إبلیس بالسجود (أن یسجد) لآدم وشاء أن لایسجد، ولو شاء لسجد، ونهی آدم عن أکل الشجرة وشاء أن یأکل منها، ولو لم یشأ لم یأکل.» عامه به این مضمون روایت نقل کرده اند به اضافهٔ این عبارت: «وجعل معصیة آدم سبباً لعمارة العالم». و در روایات ما نیز این معنا مذکور است و باید توجه داشت که سیئهٔ آدم در جنت نزولی واقع شد، نه در قطعه ای از قطعات دنیا و این گناه معنای خاصی دارد.

معنای روایت معلوم و با قواعد و اصول امامیه ـ کثرهم اللّه ـ موافق و مطابق است، ارادهٔ، تشریعی عبارت است از: علم به مصلحت و مفسده در افعال عباد

و اراده تکوینی علم به نظام اتم و احسن است، بین این دو مخالفت ممکن و واقع است و این که برخی از مترجمان عامی این روایت را منافات با عدل دانسته اند به تمام هویت مسلک اعتزال را اختیار کرده اند! و به مفسده و لازم کلام و اعتقاد خود علم ندارند، و در لسان اهل بیت ﷺ جبر و تفویض دو مسلک الحادی است و معتزلی و اشعری در دوری از مسلک ائمه در ردیف واحد قرار دارند، لذا در روایات بعد نقل می شود که امام ﷺ در ابطال تفویض می فرماید: «أرادوا أن يصفو اللّه بعدله فأخرجوه ـ تعالى ـ من سلطانه».

روایت چهارم: عن أبي الحسن ﷺ: «إن للّه إرادتين ومشيئتين، إرادة حتم [ارادهٔ تکوینی] و إرادة عزم [ارادهٔ تشریعی] ينهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيت أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك، ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيّتهما مشيئة اللّه. وأمر ابراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه، ولو شاء لما غلبت مشيئة ابراهيم مشية اللّه».

بیان مراد آن که اراده بر دو قسم است: ارادهٔ تشریعی «علم به مصلحت در فعل عباد ... »، ارادهٔ تکوینی که مبدأ ظهور افعال الهیه است و در صورت اطاعت و عصیان ارادهٔ تکوینی محقق الوجود است. و اگر کسی بگوید در معاصی ارادهٔ تکوینی حق تعلق به فعل عبد نگرفته است، تفویضی صرف است و مفسدهٔ این قول آن است که عبد ممکن الوجود متقوم به وجود حق، در مقام فعل مستقل و از تحت سیطرهٔ قدرت و ارادهٔ حق خارج گردد، ناچار باید در وجود هم مستقل باشد؛ لازمهٔ آن عدم تقوم ممکن است به واجب. قائلان به این قول، اسوأحالاً از بت پرستانی هستند که بت را برای شفاعت نزد حق ـ تعالی ـ عبادت می کنند. در معصیت، رضا و حب تشریعی نیست، چون حق معاصی را دوست ندارد، ولی از طرفی وقوع شرور از جمله معاصی چون لازم نظام عالم ماده است، اراده و رضای تکوینی حق بر مجموع نظام تعلق گرفته است و این مسلم است که خیر بر شرور غلبه دارد و خلق عالم ماده ملازم است با مواد و استعداد و غرایز تابع خیر

و شر ، لذا اراده و خواست خداوند بر مجموع نظام تعلق گرفته است .

تفویضی را از آن جهت تفویضی گویند که قائل است فاعل خیر و شر ، عبد است بدون مدخلیت اراده و خواست حق ـ تعالی . و جبری معتقد است که فاعل حقیقی افاعیل عباد ، خداست و عبد به منزلهٔ آلت است ؛ درحالی که عبد نیز بالضرورة دارای اراده و قدرت و علم و اختیار است و فعل اختیاری آن است که مسبوق الوجود به علم و قدرت و اراده باشد ، ولی نه اراده و قدرت و قوت استقلالی . مستقل در فعل و مختار علی الاطلاق فقط حق ـ تعالی ـ است و مفسدهٔ مهم این قول استناد افاعیلی که فاعل مباشر آن باید طبیعت متغیرهٔ جسمانی باشد ، به حق منافی تنزیه است . تشبیه صرف مانند تنزیه صرف باطل است و قائل به آن به الحاد و سوءادب نسبت به حق گرفتار است .

نبوی مشهور «القدري مجوس هذه الأمة» را هر یک از معتزلی و اشعری به یکدیگر حواله می دهند و به هر دو صادق است . لذا اشعری می گوید :

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است　　　نبی ﷺ فرمود : او مانند گبر است .

عارف رومی گوید :

مذهب جبر از قدر رسواتر است

زآن که جبری حس خود را منکر است

گبر برای خیر و شر دو مبدأ قائل است و تفویضی هم چیزی بالاتر از این قائل است ؛ یعنی به عدد خلایق ، مبادی مستقل قائل است .

به مفوضه از آن جهت قدری گویند که خلاصهٔ مرام آنها این است که : «إن اللّه ـ تعالی ـ أقدر العباد علی أفعالهم» وقد رتب واصل بن عطاء (أول معتزلي ظهر في الإسلام وخالف أستاذه الحسن البصري سامري هذه الأمة) حجته علی مسلكه وتبعه جمع كثير من المتكلمين علی هذا الأساس : أنّ اللّه حكيم عادل ولايجوز أنْ يضاف إليه شر و ظلم ، وإذن فلايجوز أن يريد من عباده شيئاً غير ما يؤمر به ، أو أن يحتم عليهم شيئاً ، ثم يجازيهم عليه وعلی ذلك فالعبد هو الفاعل للخير وللشر علی السواد ، أي أنه

الفاعل لما يسلكه مع المؤمنين أو مع الكافرين، فإذا جوزي فإنما يجازي على فعله ـ ولذا قدره اللّه ـ تعالى ـ على ذلك كله ـ ولهذا يطلق على المعتزلة القدرية. وهذا الكلام من الواصل وأن يظهر منه أنه مسلك حسن يصدقه العقلاء والعامة من الناس ولكن، عند التأمل يظهر منه إنكار التوحيد في الأفعال واستقلال العباد في الأفعال المساوق لاستقلالهم في الوجود وغنائهم عن الغنى المطلق وقد أشير في الكريمة المباركة: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»[1]، «فَمَا لِهَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً»[2] ... قل كل من عنداللّه».

ما از كلام ائمهٔ خود عليهم السلام نقل كرديم كه عمل به عينه مطابق قدر است، مانند تبعيت جسد از روح، ولى تبعيت به حسب علم و اراده و اختيار بدون شك ما اراده و اختيار و علم به فعل و قدرت براى انجام فعل داريم، اسناد فعل بر ما بر سبيل حقيقت است؛ ولى تمام كمالات وجودى ما و آنچه كه فعل بر آن مترتب مى شود، اراده و قدرت و مشيت و اختيار ظلى است نه ذاتى، تبعى است نه استقلالى.

در يكى از احاديث اظله، از امام سؤال مى شود: «كيف كنتم ـ يعنى ائمه ـ في الأظلّة وقال عليه السلام: كنا أشباحاً نورية ... قيل: هل الأظلّة شيء؟ قال عليه السلام: فانظر إلى ظلك، أنه شيء وليس بشيء». وفي هذا الكلام أسرار التوحيد الذاتي والصفاتي ولكن أكثر الناس لايعلمون. ما اين احاديث را در اثبات تجرد تام عوالم ملكوت نقل خواهيم كرد. منظور اين كه فعل ما بر ما مترتب است بر سبيل اختيار و اراده و قدرت حقيقتاً، ولى نه اختيار استقلالى خاص واجب، كما عليه المعتزلة وبعض العوام من الإمامية.

فعل عباد مستند به اراده و اختيار آنهاست، ولى اراده و اختيار و ديگر شؤون وجودى آنها منتهى به مبدأ المبادى مى شود و متقوم به اوست. جبرى فعل را بلاواسطه به حق نسبت مى دهد و استناد فعل به عبادالله را مجاز مى داند و بر سبيل

---

۱. نساء (۴) آيهٔ ۷۹.

۲. نساء (۴) آيهٔ ۷۸.

جری عادت وهذه کلمة ملعونة، جرت علی لسان المجبرة المشبهة وما أنزل الله بها من سلطان.

بنابراین کسی که می خواهد در این بحث وارد شود، باید مشرب اعتزال و مسلک جبر را بفهمد و بداند که چرا ائمه علیهم السلام، این دو مسلک را مشرب الحاد می دانند.

برخی از مترجمان به اصطلاح شارحان کافی، غوطه ور در مسلک اعتزال می شوند و به عنوان این که ما عدلیه هستیم و ما را عدلیه می گویند (قدرت فهم روایات عالیة المضامین را ندارند) با نقل وجوه و محتملات، صریحاً تفویض را تصدیق می کنند و از مفسدهٔ الحادی آن غفلت دارند.

«عن علی بن إبراهیم ... عن أبي بصیر، قال: قلت لأبي عبدالله: شاء واراد وقدّر وقضی؟ قال علیه السلام: نعم. قلت: أحبّ؟ قال: لا، قلت: کیف شاء واراد وقدر وقضی ولم یحبّ؟ قال: هکذا خرج إلینا»، شاید در مجلس کسانی بوده اندکه نمی شده است به آنها تفهیم کرد که ممکن است، امری به اعتبار ارادهٔ تکوینی متعلق به نظام وجود مطلوب و مراد و به اعتبار ارادهٔ تشریعی مبغوض باشد.

علم به حسب ترتب عقلی مقدم بر مشیت و اراده و تقدیر و قضاست، ولی چون حق منزه از کیفیات نفسانیه است، به حسب مصداق (نه مفهوم) علم و اراده و قضا و تقدیر در مرتبهٔ علم تفصیلی متحدند.

سرّ این که امام فرمود: «شاء وأراد ولم یحب»، آن است که به اعتبار ارادهٔ تکوینی و قضا و تقدیر حتمی، بعضی از افعال عباد واجب التحقیق است، ولی شرعاً منهی و رضا و ارادهٔ تشریعی مخالف آن است و این معنا نه مخالف عقل است و نه شرع، چه آن که در صورت موافقت ارادهٔ تکوینی با ارادهٔ تشریعی، فعل عبد مرضی و محبوب است تشریعاً و تکویناً.

وقوع معاصی و شرور از آن جا که شرور مقضی بالذات نیستند و از باب تلازم شرور با خیرات کثیرهٔ لازم در عالم ماده، ارادهٔ ازلی تعلق به کل نظام وجود می گیرد، امور عدمیه و شرور به تبع خیرات مراد و مقضی اند، ولی نه بالذات؛

لذا در کریمهٔ مبارکه فرمود: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِاللَّهِ[1]» و اگر کسی مانند بعضی از مترجمین «کافی» بگوید ما چون از عدلیه ایم، معاصی را مستند به ارادهٔ حق نمی دانیم، باید بفهمد که به مقتضای مذهب الحادی معتزله، عباد، مستقل در ایجاد افعال خودند و به مذهب اهل بیت هر فعلی از هر فاعلی مستند به ارادهٔ ازلیه و ارادهٔ حق به کلیهٔ نظام وجود تعلق گرفته است و انسان نیز دارای اراده و مشیت و فعل و قدرت است، ولی ارادهٔ ما و اختیار ما و فعل ما ظل اراده و مشیت و اختیار حق است و جبری این اختیار را نفی می کند.

لذا در حدیث دهم باب جبر و تفویض، کتاب توحید صدوق، از حضرت رضا عليه السلام روایت شده است: «إن الله أعز من أن يفوض الأمر على العباد، وأعدل وأحكم أن يجبرهم على المعاصي. ثم قال: قال الله ـ تعالى: يابن آدم، انا اولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني، عملت المعاصي بقوتي». در معاصی جهات وجودی از آن جهت که منجر به ظلم به نفس و منافی عدالت اجتماعی و تعدی به غیر و بالاخره به امر عدمی برمی گردد، مبغوض است. این مطلب را مفصل بیان می کنیم ـ ان شاءالله تعالی.

در حدیث ۲۹ باب قضاء و قدر ابوعبدالله جعفر صادق عليه السلام فرموده است: «ان القدرية مجوس هذه الأمة، أرادوا أن يصفوا الله بعدله، فأخرجوه ـ تعالى ـ من سلطانه». چون وقوع فعل بدون اراده و حول و قوهٔ الهی مستلزم استقلال ممکن الوجود است، در فعل و آن نیز مستلزم استقلال ممکن است در اصل وجود. نرسیدن به کنه مسألهٔ «الأمر بين الأمرين» جمعی را در ورطهٔ اعتزال انداخته است.

به هر حال، بنابر قواعد عقلیه و کلمات معجز نظام ارباب عصمت و طهارت، جبر و تفویض باطل صرف است و عجب آن که طرفین نزاع به کتاب و سنت استدلال کرده اند.

---

۱. نساء(۴) آیهٔ ۷۸.

در قرون اخیر گرایش به این دو مسلک مطعون بود، ولی با کمال تأسف به تازگی در مصر و برخی دیگر از کشورهای اسلامی، به واسطهٔ فقدان متفکران و ارباب تحقیق، به نام «تراثنا» آثاری از معتزله چاپ و منتشر می شود که حکایت از انحراف و عدم توانایی داعیان علم و معرفت می کند. ائمه ﷺ از طریق علم لدنی و اتصال به مبدأ وحی و شهود حقایق ـ علی ماهی علیها ـ فرموده اند: «لاجبر ولاتفویض، بل أمر بین الأمرین.» محقق سبزواری می فرماید: «الفعل فعل الله، لکن فعلنا»؛ یعنی «الفعل ـ به جهت اطلاق ـ فعل الله، لکن فعلنا ـ به جهت تقیید».

ما در طیّ این مبحث، عقیدهٔ مرحوم علامه مجلسی را نقل و مورد نقد قرار می دهیم؛ آن مرحوم گرایش به مسلک اعتزال دارد و عبد را مستقل در فعل می داند و عذر خروج از تفویض را این قسم تحریر می کند که اگر خداوند بخواهد، ارادهٔ ما مقهور ارادهٔ او خواهد بود و یا نخواهد بر ما غلبه می کند. معتزله هم همین را می گویند. مگر عاقلی می تواند ادعا کند که ارادهٔ عبد غلبه بر ارادهٔ حق دارد. بحث در این اصل مهم است که بدون خواست و مشیت خداوند هیچ امری تحقق پیدا نمی کند و فعلی که ارادهٔ حق به آن تعلق نگرفته باشد واقع نمی شود.

جان کلام این که، آنچه در خارج لباس هستی به تن می کند و به وجود می آید، از دایرهٔ قدرت و ارادهٔ حق خارج نمی باشد و آنچه واقع می شود از حیطهٔ سلطان قدرت مطلقهٔ حق خارج نمی گردد و مفیض و مفید وجود و هستی خداوند است و ممکن از آن جهت که ممکن است، متقوم و مفتقر به حق است و این جهت، ذاتی اوست و به حول و قوهٔ حق، مبدأ تأثیر است. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللّهِ وَاللّهُ هُوَالْغَنِىُّ»[۱]، فقر خاص ممکن و بی نیازی خاص اوست. ولی در عبد جمیع مبادی فعل اختیاری موجود است.

در کافی (روایت پنجم، باب المشیة) آمده: «سمعت أباعبدالله علیه السلام یقول: شاء

---

۱. فاطر (۳۵) آیهٔ ۱۵.

وأراد، ولم يحب ولم يرض شاء أن لايكون شيء إلّا بعلمه وأراد مثل ذلك. ولم يحب أن يقال: ثالث ثلاثة ولم يرض لعباده الكفر.»

برخی از امور متعلق ارادۀ تکوینیه و مشیت ذاتیه هستند و محبوبند به همان ارادۀ تکوینی، مثل وجود ملائکه و انبیا و اولیا و مجموعه نظام وجود، چون فعل اگر ملایم ذات فاعل نباشد، متعلق اراده و ایجاد واقع نمی شود؛ با این فرق که برخی از افعال مثل وجود انبیا و افاعیل آنها هم به حسب ارادۀ تکوینی مورد رضا و حب حقند و هم به حسب ارادۀ تشریعی، به اعتبار صدور خیرات از آن نفوس طاهره و عدم وجود شرور در افعال آنها، اگر چه آنها نیز مورد تعدی و ظلم قرار می گیرند و به انواع مصایب خاص این عالم دچار می شوند و این مصایب از جهتی خیر و نسبت به آنهایی که مبدأ ظلم و تعدی و ایذا به محبوبان خدا قرار گرفته اند، شرّ است؛ ولی شرّ ملازم با امور عدمیه است. شر نسبت به هر شیء همان فقدان ذات یا کمالی از کمالات است. شاء أن لایکون شيء إلّا بعلمه، به اعتبار عینیت ذات نسبت به علم به اشیا، چون علم حق عین ذات و علم فعلی مبدأ وجود معلومات است.

علم حق عین ذات و عین علم به نظام احسن و اتم و اشرف و اکمل است، به این اعتبار نظام اتم عین ذات حق و نظام کیانی ظل نظام ربانی است و شرور و کفر و بالجمله کلیه امور عدمیه از آن جهت که عدمیه اند، غیرمحبوب و غیرمقتضی اند، اما غیرمقتضی بالذات ولی چون لازم لاینفک نظام خارجی اند، مراد و مرضی اند نه بالذات.

لذا فرمود: «لاَيَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ[1]» و نیز تصریح فرمود که اراده، مبدأ ظهور خارجی حقایق علمیه و قضاییه است؛ چون وحدت حق، وحدت اطلاقیه و وحدت مخلوقات وحدت عددیه است و حق مقوم ثلاثه و اربعه و خمسه است،

---

۱. زمر (۳۹) آیۀ ۷.

نمی توان گفت آن حضرت، ثالث ثلاثه است، ثالث ثلاثه ممکن الوجود است، ولی از آن جا که به حکم مبرم «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ[۱]» با اشیا معیت قیومیه دارد، رابع ثلاثه و خامس اربعه و سادس خمسه است از باب تجلی و ظهور در مراتب کثرت به وحدت اطلاقیهٔ غیرعددیه، لایخلو منه سماء وأرض و بر و بحر و انسان و ملك و ... ومن العجب أنه ليس سماءاً وأرضاً وبراً وبحراً وإنساناً وملكاً مع أنه مقوم للسماء والأرض والبر والبحر والإنسان ولايخلو منه شيء من الأشياء.

روایت ششم عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «يابن آدم، بمشيتي كنت انت الذي تشاء لنفسك ماتشاء وبقوتي أدّيت فرائضي»، ناچار مشیت و ارادهٔ خلق متعلق مشیت حق است، چون بدون مشیت حق، مشیت وجود ندارد و از آن جا که ارادهٔ حق مطلق و کلی و حقیقت صرفهٔ وجوبیه است، متعلق آن کلیهٔ نظام وجود است از ماکان ومایکون وماهو کائن (= آنچه بود و آنچه خواهد شد و آنچه هست). و تعلق آن به اشیا از قبیل تعلق مطلق به مقید است نه مقید به مقید، کما این که حقیقت ذات نیز با حفظ وحدت، علت کلیهٔ کثرات و به وحدت خویش معیت قیومیه با متکثرات دارد، بدون حصول کثرت در ذات و علم و قدرت و اراده و مشیت او، اراده و علم و قدرت و مشیت و وجود واحد، با حفظ وحدت خویش متجلی در کثرات و تنزل در مراتب و درجات است بدون تجافی از مقام ذات خود.

اراده و علم و قدرت و حیات و کلام او، قدیم و ازلی و واحد است و مراد و معلوم مقدور، حادث و متکثر و ممکن است و علم و قدرت و دیگر امهات صفات و اسمای حق واجبند و متعلقات آن ممکن الوجودند. علم واحد به وحدت اطلاقیه، و معلوم متکثر و دارای وحدت عددیه است و «هو معکم» همان وحدت در کثرت است. و «إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ[۲]» کثرت در وحدت است.

---

۱. حدید (۵۷) آیهٔ ۴.

۲. علق (۹۶) آیهٔ ۸.

فعل اطلاقی حق، واحد است: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ[1]»، ولی آثار متکثر و متعدد است. لذا اول صادر را ارباب تحقیق، مشیت فعلیهٔ ظل مشیت ذاتیه دانسته، و اشیا که به ظهور مشیت فعلیه متحقق می شوند، متکثرند.

این مشیت فعلیه مقام حقیقت مطلقه و مرتبهٔ کلیهٔ ولایت محمدیه است و به حکم «أولنا محمد وآخرنا محمد» عین ولایت علویه و مهدویه است و «نحن مشية الله» همان مشیت فعلیه است که از آن به «مقام امر» و «تجلی ذاتی» و «رحمت واسعه» و «نفس رحمانی» نیز تعبیر کرده اند و بدین خاطر تحت سلطهٔ «کن» وجودیه قرار ندارد، بلکه نفس فیض (کن) است و عقل اول، «أول من بایعه» می باشد. فافهم ان کنت أهله. لذا، ولایت مانند سر وحدت، سریان در کافهٔ اشیا دارد، به نحو سریان قیومیه، ظلیهٔ تبعیه نه ذاتیه وبینهما فرقان عظیم «در هیچ سری نیست که سری زخدا نیست».

ادعیه و زیارات و روایات مملو است از این اصل مهم که به مقام ولایت کلیه، فتح باب رحمت ذاتیه و به آن حقیقت، آخریت و رجوع الی اللّه و تجلی حق به اسم آخر متحقق می شود سر «بكم بدأالله وبكم يختم»، «بنا عبداللّه وبنا عرف اللّه» ظاهر می گردد «ومن لم يذق هذا المشهد، لم يكن علوي المشرب ومحمدي المذهب». از این حقیقت در لسان روایات به «نور الانوار» و «نور ظهر منه الانوار» تعبیر رفته است، لذا علی علیه‌السلام فرمود: «معرفتي بالنورانية معرفة اللّه.» البته معرفت امام مراتبی دارد و جز به مدد نور ولایت، درك نمی شود. حقیقت محمدیه و علویه، ماهیت ندارد و به اعتبار اتصاف به وجود مطلق مقید به اطلاق و ظهور و سریان از مقام غیب الغیوب متنزل است، ناچار دارای حد عدمی است و هر حدی ماهیت نیست. و به «اسم اعظم» نیز عند بعض المحققین مسماست، چه آن که معنای اسم اعظم، انسان کامل است.

---

۱. قمر (۵۴) آیهٔ ۵۰.

علم به «قدر اول» اختصاص دارد به خاتم الانبیاء و خاتم الاولیاء و خاتم الاولیاء به حسب مقام و ولایت متحد با خاتم الانبیاء است، از خاتم الاولیاء به امیرالمؤمنین و مهدی موعود عليهما السلام تعبیر گردیده است. ولایت یک حقیقت است دارای اطوار مختلفه. تعبیر از این حقیقت مطلقه به جسم نوری یا جسم برزخی، ناشی از کمال جهل به حقیقت ولایت است! تجدید ولایت کلیه محیط بر کافهٔ اشیا به جسم نوری مادی یا برزخی قولی سخیف و باطل و جسارت به ارباب ولایت است.

در توحید صدوق، علی عليه السلام در جواب اصبغ بن نباته در مقام کشف راز قدر اول و قضای ثانی فرمود: «ألا إن القدر سر من سرالله وستر من سترالله وحرز من حرزالله، مرفوع في حجاب الله، مطوي عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله العباد عن علمه، ورفعه فوق شهاداتهم ومبلغ علومهم، لأنه لاینالونه بحقیقة الربانیة ولابقدرة الصمدانیة ولابعظمة النورانیة ولابعزة الوحدانیة، لأنه بحر زاخر خالص لله ـ تعالی ـ عمقه ما بین السماء والأرض، عرضه ما بين المشرق والمغرب، اسود كالليل الدامس، كثير الحيات والحيتان، يعلو مرّة ويسفل أُخرى، في قعره شمس تضيء، لاينبغي أن يطلع عليها إلّا الله الواحد الفرد، فمن تطلع عليها فقد ضاد الله ـ عزوجل ـ في حكمه ونازعه في سلطانه، وكشف عن ستره وسره، و باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير[۱]». حفظ مراتب کلام و تناسب آن با معنا به لسانی معجز نظام فقط از عهدهٔ قائل به این کلمات عرشی برمی آید و بس.

آنچه از نعت جلال آید و از وصف جمال

همه در روی نکوی تو مصور بینم

در نسخهٔ خطی سیدمحقق داماد چنین دارد: «لايطلع إليها إلّا الله والواحد الفرد» و نیز در برخی از نسخ خطی «الواحد الفرد» ضبط شده است. و ممکن است نساخ از عبارات قبل از این عبارت، خیال کرده اند به سرّ قدر، غیر از خداوند عالم

---

۱. ر.ك: باب «قضا و قدر»، ص۳۸۳.

نیست، لذا «و» را از قلم انداخته اند.

اگر مراد از «قدر» مکتوبات قلم اعلا باشد که حضرت رسالت پناه فرمود: «اول ما خلق اللّه القلم وقال له: اکتب، قال: ما اکتب؟ قال: القدر ما کان ومایکون وما هو کائن إلی الأبد»، بنابراین قلم همان مقام ولایت کلیه است و آن حضرت خود، قضای کاتب قدر است. و اگر مراد از قدر، مظاهر اسما در مرتبهٔ واحدیت باشد، کما اینکه علی علیه‌السلام به آن اشارت فرمودند، صاحب ولایت کلیه چون در مقام سیر اسمایی و سیر محبی و محبوبی و نیل به مقام تمکین و دعوت و بیان اسرار شریعت به عنوان جانشینی مقام نبوت مطلقه، به آنچه که در عالم واقع می شود عالم و داناست و در کتاب تقدیر و مبدأ نظام کل، منافی نمی بیند و مصایب را تحمل می کند.

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست

و می داند نظام کل، ناشی از نظام ربوبی است و لهذا:

«... لایهتم بالنوازل ولایغتم بالحوادث أصلا، ولاتؤثر فیه، فلایری في عین البلایا والحوادث الهائلة العظیمة إلّا هشاً بشاً بساماً ومزاحاً، فإن الفکاهة والمزاح دلیل علی عدم الانفعال عن الحوادث کعلي ـ کرم اللّه وجهه ـ، فإنه ما کان یری قط في عین تلك الحوادث والنوازل الهائلة العظیمة واختلاف الصحابة علیه ومحاربتهم إیاه، إلّا بشّاشاً مزاحاً حتی انه کان یقال فیه «لولا دعابة فیه»، فإنه علیه‌السلام لما کان یعرف أصل ذلك وحکمته وأنه لابد من وقوعها لایؤثر ذلك فیه أصلا».

شوادي مباهاة هوادي تنبّه — بوادي فکاهات غوادي رجیه

وأیضا هي من هذا التصریف غوادي رجیه، أي: سحائب نشأت صباحاً تمطر الرجاء بالفوز من مقام التمکین والدعوة[1].

---

۱. سعیدالدین فرغانی، شرح (عربی) تائیه.

صاحب تائیهٔ ابن فارض و شارح آن، علی و اولاد او را بعد از ختم نبوت صاحب مقام تمکین و دعوت نبویه می دانند. ابن فارض از لسان نبوت مطلقهٔ محمدیه گفته است:

وما نال شیئا غیري سوی فتی   علی قدمي في القبض والبسط ما فتی

شارح علامه در مقام تقریر مراد صاحب تائیه گفته است: و در نیافت چیزی از این دریای بیکران ذوق او جز من (محمد)، مگر جوانمردی که بر قدم من و متابعت من حق المتابعة در حال قبض حجابیت و بسط شهود و کشف، ملازمت نمود و هیچ جدا نشد. و لفظ فتی دلالت می کند که علی را می خواند علیه‌السلام.

وحز بالولا میراث ارفع عارف   غدا همه إیثار تأثیر همة

یعنی تو را به این مقام محبت و تمسک به وی، این آخرین مقام معرفت حاصل شود، و از صاحب این مقام، یعنی علی علیه‌السلام که اعلا وارفع عارفان است، این مقام را میراث یابی و مراد از «ولا» محبت خاندان (عترت) باشد علیهم‌السلام[1].

ارفع عارف بالله صاحب و وارث مقام ولایت کلیهٔ محمدیه می باشد؛ یعنی علی مرتضی علیه‌السلام که علوّ کنگرهٔ همتش از کونین گذشته و تأثیر همت و تصرف دو عالم را ایثار کرد.

اگرم هیچ نباشد نه به دنیا، نه به عقبی

چو تو دارم همه دارم اگرم هیچ نباشد

و در جای دیگر گوید: «بعترته استغنت عن الرسل الوری» یعنی به عترت و اهل بیت او که رأس و رئیس آنان علی علیه‌السلام است، خلایق از رسولان دیگری پس از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بی نیازند؛ چه آن که آن بزرگواران صاحب مقام تمکین و دعوتند و یکی از افراد عترت بر سبیل تجدد افراد، موجب بقای دنیاست که: «لن یفترقا حتی یردا عليّ الحوض» والعالم باق مادام فیه هذا الكامل وإذا فك عن خزينة العالم يلتحق

---

۱. ر.ك: سعیدالدین فرغانی، *مشارق الدراری*.

بعضه ببعض وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختماً على خزانة الآخرة.

ولايت کليه که صاحب آن جسم نوری مادی يا برزخی باشد، مطلقاً مصرف ندارد و نقل کلمات عرشی بنيان «بكم بدأ الله وبكم يختم وذكركم في ... وأرواحكم في الارواح وأجسادكم في الأجساد وأسئلك بما نطق فيهم من مشيتك، فجعلتهم معادن لكلماتك واركاناً لتوحيدك ومقاماتك التي لاتعطيل لها في كل مكان ... يعرفك بها من عرفك، لافرق بينك وبينهم إلّا انهم عبادك ... فبهم ملات سمائك وارضك حتى ظهر ان لا اله الا اللّه» صرف لقلقلهٔ زبان است. به همين مناسبت اميرمؤمنان عليه السلام فرمود: «معرفتي بالنورانية معرفة اللّه»؛ چه آن که آن حضرت مظهر جميع اسمای الهيه و متصف به کليهٔ صفات الهيه است، جز قدم و وجوب ذاتی معنای اسم اعظم انسان کامل ختمی محمدی است که به شراشر عالم وجود احاطه دارد، به احاطهٔ ظليه و بهشت با جميع درجاتش وسعت مقام علی را ندارد، لذا او اهل جنت اسما و ذات است نه غيب ذات مقام ظهور ذات در مشکات ولايت.

تنبيه

اطلاع از سر قدر برای غيربالغان به مقام ولايت، موجب حيرت و گمراهی و خروج از اطاعت حق و متضمن مفاسد کثيره است و مولی الموحدين به ابلغ وجه به نحوی که از عهدهٔ غيرواقف به اسرار قدر، بيان اين حقيقت با آن عبارات حيرت آور که نقل کرديم، خارج است، شمه ای از سرّ قدر را به اشاره بيان فرمود و گفت: «في قعره شمس تضيء» به اسرار قدر علم در مرتبهٔ واحديت، احدی غير از خاتم انبيا و خاتم اوليا واقف نمی باشد. صور قدريهٔ ناشی از قضای اول و مقام احديت و تجلی حق به اسم اعظم در مقام واحديت که از آن به قدر اول تابع قضای اول تعبير نموده اند، می باشد و هر صورت قدری تابع تجلی اسم خاص يا اسمای خاصه است که احدی از انبيای اولوا العزم و ملائکهٔ مقربين درگاه حق از آن اطلاع ندارند و اختصاص به خاتم انبيا و خاتم اوليا علی بن ابی طالب دارد.

تجلی حق به اسم اعظم در مظهر اعظم علوی ملازم است با تجلی او در کلیهٔ مظاهر، چه آن که لسان قابلیت آن حضرت، اتم السنه و مشتمل است بر کلیهٔ مظاهر به جهت سیادت او بر کلیهٔ قابلیات. همهٔ عوالم از اجزا و لمعات و اشعات وجود اویند.

مراد از خاتم الاولیاء، خاتم ولایت خاصهٔ محمدیه است؛ ولایتی که بر قلب محمد ﷺ باشد «لا الولاية التي تكون على قلب سائر الأنبياء»، لذا هر یک از ائمه خاتم ولایت محمدیه است، ولی ولایت در وجود مهدی موعود حجة بن الحسن العسکری ـ علیه وعلی آبائه السلام ـ به کمال لایق خود می رسد و این تابع سرّ و اکسیر اعظمی است که از مختصات قلب آن حضرت می باشد و در روایات نبویه از آن جناب به «خليفة اللّه» تعبیر گردیده است، لذا ارباب عرفان مثل عارف محقق قونوی در اواخر فکوك، تصریح می کند که ولایت مهدی موعود علیه السلام بلاواسطه است. قال رسول اللّه ﷺ: «إن للّه خليفة ... يملأ الأرض قسطاً وعدلاً ...» وقال ﷺ: «إذا رأيتم رايات السود من أرض خراسان فأتوها ولو جثواً، فإن فيها خليفة اللّه المهديين».

عارف نامدار سعد الدین حموی (حمویه) رسایل تحقیقی راجع به خاتم الاولیاء و کیفیت ولایت و ظهور آن حضرت ـ سلام اللّه علیه ـ نوشته است.

این قبیل از اکابر را که برخی حنبلی و برخی شافعی و برخی حنفی می باشند برای اهل بیت علیهم السلام مطابق کتاب و سنت مقامی بالاتر از اولوا العزم از انبیا قائلند، نمی شود گفت طهارت ظاهری دارند، معاندان منکران فضایل اهل بیت، غیر از عاشقان اهل بیت و عترتند، فقهای عامه، نواصب را انجس از کلاب ممطوره می دانند.

گفتاری در علم حق سبحانه

علم حق نیز مانند اراده و قدرت و دیگر امهات اسما به اعتبار اطلاق و عدم تقید به اطلاق ولابشرطیت و از جهت بطون مانند حقیقت ذات و وجود صرف حق، غیب مطلق و غیب الغیوب و مجهول مطلق است، به این اعتبار نه به دیدهٔ عقل می توان به آن راه یافت و نه از طریق ولایت، و کشف و شهود، قبول رؤیت نماید. اعتبار صفت و موصوف در آن مرتبه لقهر الأحدیة الذاتیة، غیرمعقول است و قبول اسم نمی کند؛ اسم اللّه و دیگر اسمای موضوعند از برای مقام احدیت و واحدیت به لحاظ تجلی احدی و واحدی و مطابق صریح روایات غیب ذات اسم ندارد و اطلاق شیء و وجود بر آن مقام به تصریح امام صادق علیه السلام، برای تفهیم و نفی تعطیل است، یخرجه من الحدین: حد التعطیل وحد التشبیه.

علم مخزون که به فرمودهٔ ائمه، از آن احدی از انبیا و اولیا خبر ندارند و «منه البداء» به آن مقام اشارت رفته است، ولی قدر اول و علم تفصیلی مرتبهٔ واحدیت و مقام تجلیات اسمایی است و خاتم الاولیاء وخاتم الانبیاء به آن واقفند.

سر قدر که در تتق غیب مختفی است

در حیرتم که باده فروش از کجا شنید

اسمای مستأثره که خارج از نسب خلقیه اند، غیر از اسمای مستأثره ای هستند

که حضرت ختمی مرتبت ﷺ مسألت نمود. علم به عصمت و طهارت خاص اهل بیت ﷺ نیز اختصاص به حق دارد و حضرت رسول ـ علیه وعلی آله السلام ـ از طریق وحی به آن عالم و مأمور به ابلاغ آن شد.

قسم دیگر از اسمای مستأثره، اسمایی هستند که مظهر آنها نیز مستأثر است، نه در صور قدریه ظهور دارند و نه در صور قضاییه و یا ظهور آنها نیز مستأثر و غیرمکشوف از برای غیر حقند و بعد از ظهور و وقوع خارجی، علم به آن حاصل می شود و در عالم ماده واقع می گردد، نه در عوالم جبروت و ملکوت. بدا در نبوت و امامت و خاتمیت نبوت و ولایت محال است، چه آن که هر نبی و ولی به حسب عین ثابت متعین در حضرت علمیه است. بدا تابع اراده است ولی در مرتبهٔ نازلهٔ عوالم، بنابر نفی اراده و یا تعبیر از اراده به احداث و ایجاد (بدا) هیچ معنا ندارد. حکم و مصلحت بدا دایمی و محفوظ است، لذا تعبیر از آن به نسخ در تکوین مانند نسخ در تشریع، اساس درستی ندارد و إن اختاره جمع من الاعاظم.

عامل راهیابی علوم یونان در جهان اسلام

باید همه توجه داشته باشند محققان از حکمای اسلامی که عده آنها کم است، ولی آثارشان در حد اعلا ارزنده است و همهٔ آنها در مقابل تعالیم اسلام، نهایت خضوع و بندگی و سرسپردگی را دارند، آن طوری که به نظر می آید پابند به تمام اصول و قواعد حکمای یونان نیستند.

تذکر این مطلب نیز واجب است که محققان از فلاسفهٔ یونان افرادی مراتب دیده و عالمانی عاشق علم و معرفت بوده اند و خواهی نخواهی از بنیان گذاران علوم بشری محسوب می شوند و ارسطو و شیخ یونانی معروف به افلوطین و افلاطون و سقراط، صفی در مقابل صفوف انبیا و اولیا نیاراسته اند و در کتاب احدی از این حکما نوشته نشده است که ما بی نیاز از رسل و فرستادگان حقیم.

این که شهرت دارد ارسطو شریعت عیسی را نپذیرفت و گفت دین اختصاص

به عوام از مردم دارد! و عقل ما را بی نیاز از انبیا نموده است! به کلی بی اساس است؛ چه آن که ارسطو چند قرن قبل از ظهور عیسی و ولادت آن حضرت دنیا را وداع گفته است. آنها به معاد جسمانی قائل بوده اند، لذا سقراط گوید: الذين يرتكبون الكبائر، يلقون في طرطارس [تارتار] (= این واژه در ایلیاد به کار رفته)». (طرطاوس غلط است) طرطارس به معنای گودال و چاه عمیق است و جهنم نیز به همین معناست «بئر جهنام أي بعيد الغور» که مکانی است محل عذاب دیوان ـ مرتکبان کبایر.

آدمیزاد اگر دفع کند شهوت نفس

آدمی خوی شود ور نه همان دیو و دد است

در مسألهٔ توحید و صفات ثبوتیه و سلبیه و تجرد نفس و قول به ماوراء الطبیعه و معاد و نفی جبر و تفویض و توحید ذاتی و صفاتی و افعالی، افکارشان به اسلام نزدیک تر است از تلفیقات اشاعره و معتزله و کرامیه و دیگر فرق مسلمین از عامه.

در بشر غیرمعصوم، اشتباه فراوان وجود دارد و اختلاف بین فرق مختلف اسلامی به اندازه ای زیاد است که حد ندارد و عجب آن که همه به کتاب و سنت استدلال می کنند. بشر غیرمعصوم، در فهم کتاب و سنت نیز اشتباه می کند، هرچه در عقلیات ورزیده تر باشد و در فهم کلمات حملهٔ وحی بیشتر تفکر کند، به واقع نزدیک تر می شود.

هنگام رشد ونمو مسلمین و کثرت متصرفات ارضی آنها و آمیزش آنها با ملل مختلف و صاحبان فرهنگ و دانش و به وجود آمدن مدارس متنوع در ممالک اسلامی و تشویق قرآن به علم و احترام ارباب علوم، خواهی نخواهی منجر به کشف علوم انسانی در یونان و ایران و اسکندریه و روم و دیگر ممالکی که با یونان ارتباط داشتند شد، ولی اسلام معرض خطر قرار نگرفت و صدمهٔ اساسی را خود مسلمین بر اسلام زده اند، «قتل الحسين يوم السقيفة» اصل اسلام پابرجا و متقوم به خداست.

مصطفی را وعده داد الطاف حق   گر بمیری تو نمیرد این سبق

و «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ[1]».

عمل به اسلام و اتصاف به خلق علوی اهمیت دارد. در آخرت دل شکسته و تن خسته خریدار دارد و «تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَيُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الأَرْضِ وَلاَفَسَاداً[2]» فقيهاً كان أو حكيماً و ... .

قسمت مهم کتب یونانی و ایرانی و هندی و ... در طب و علوم ریاضی و علوم طبیعی و هیئت و علم النفس و علم اخلاق و جزیی از آن اختصاص به الهیات دارد و یونانیان، الهیات به معنای اخص را در امور عامه مورد بحث قرار می‌دادند و در اسلام به واسطهٔ اهمیت آن، در امور عامه بحث از اثبات واجب و برخی از متعلقات آن می شود؛ ولی باب مهمی را اختصاص به الهیات به معنای اخص دادند و نصف الهیات اسفار بیشتر است از تمام امور عامهٔ مدون در اثر ارسطو بلکه بیشتر.

در امور عامه نیز اسفار مشتمل است بر مباحثی تازه، و چندین برابر تمام آثار ارسطو در فلسفه، غیر از منطق. منطق شفا نیز منظم‌تر و دقیق‌تر از منطق ارسطو است، ولی نه به نحو بارز و چشمگیر؛ چه آن که شیخ از حیث جودت فهم و دقت نظر بر کلیهٔ مشایخ فلسفه در یونان برتری دارد و برخی از عالم‌نماها همیشه با علم دشمن بودند و خود را اسلام محض می دانسته‌اند! البته اثولوجیای فلوطین ـ معروف به شیخ یونانی ـ یک نوع مباحثی دارد که شیخ آن را نمی‌پسندد و یا به قول برخی از ارباب دانش، چون فلسفهٔ مشایی بیشتر مورد توجه بود و مبتنی بر مباحث نظری صرف، شیخ آن را انتخاب نمود و شاید در کتابخانهٔ امیر نوح سلطان بخارا، کتب و آثار در فلسفهٔ نوع فلسفه افلاطون وجود داشته است و شیخ در دوران کمال

---

۱. حجر (۱۵) آیهٔ ۹.
۲. قصص (۲۸) آیهٔ ۸۳.

رشد علمی خود، مشرب افلاطون را نپسندیده و گفته است: «آنچه که از افلاطون از نظر ما گذشته است، دلیل است بر این که: کانت بضاعته فی العلم مزجاة».

صلابت مبانی اندیشه های اسلامی در مواجهه با نظریه های گوناگون

هر چه که باشد، به هر نحوی که بُوَد، دانشمندان اسلامی و نیز دانشمندانی که در ممالک اسلامی ساکن بودند، به سراغ ملل مختلف و از آن جمله یونانی ها می رفتند و قطعاً اسلام از علم نمی ترسد و خیلی مشکلات را پشت سر گذاشته و محکم ایستاده است.

این که در غرب افکار ارسطو به صورت دین مسیح درآمد و خلاف آن را کفر پنداشتند، یعنی علمای مسیح افکار دینی خود را در قالب افکار ارسطو ریختند و در اسلام چنین نشد، علت آن وسعت اندیشهٔ کتاب و سنت و قرآن و اخبار نبویه به خصوص احادیث امامیه است.

مثلاً علم اخلاق به سبک فلسفهٔ نظری که طهارة الاعراق ابن مسکویه حکیم و مورخ بزرگ که مردی محقق و توانا و کتاب اخلاق او در باب خود، به عظمت الهیات شفاست، در اسلام جلوهٔ حیرت آور ننمود، علت آن را باید در اخلاق اسلامی جستجو کرد که منشأ آن وحی است.

مستقلات عقلیه جولانگاه عقل و فلسفه

اکثر مسائل اخلاقی و همهٔ عبادات و اذکار و اوراد خاص عبادات توأم با اعمال انسانی، از مستقلات عقلیه نمی باشد و کلیهٔ حکما بر این اصل اتفاق دارند و عقل مطلقاً در این موارد حکم ندارد.

عقل نمی فهمد که بین رکوع و ذکر خاص رکوع چه مناسبت وجود دارد که ذکر «سبحان ربي العظيم» و تسبیح و تنزیه حق به اسم رب عظیم، مطلوب و موجب قرب است و در سجود، تسبیح حق به اسم رب متصف به علو و علی مستلزم

قرب خاص است.

بعد از نزول این اسما و اذکار توسط وحی، عقل می فهمد که علی و عظیم، اسم ذات و عبادت صلاتی وقتی ثمرهٔ مطلوب را به بار می آورد که مصلی به قدر استعدادات قلبی خود، عظمت حق را شهود نماید و اگر بر صلات مطلقاً اثری مترتب نشود و بعد از سال ها نماز گزاردن، شوق به عبادت و اشتیاق خاص به تکلم با حق در انسان حاصل نگردد، عمل نماز همان «نقر کنقر الغراب» است و عملی است حیوانی نه انسانی.

وضع علم اخلاق و تأثیر آن در اجتماع و تکامل فردی که از ابواب اخلاق پیدا می شود و نیز وضع عبادات و وسعت حیرت آور آن ـ که منظور تکمیل نفوس است و تکامل افراد نفوس ملازم تکامل اجتماع است ـ از عهدهٔ عقل خارج و اختصاص به علام الغیوب، عالم بر ظواهر و بواطن اشیای دارد.

بحث در مستقلات عقلیه است و باید در این باره کاوش کرد که وسعت اندیشه و ادراکات عقلی تا کجا به حد و مرزی متوقف می شود و بحث در حجیت احکام عقلی، کاری دشوار و امری که از عهدهٔ کسی برنیاید نمی باشد و احدی از فلاسفه حکیم نحریر را در رتبهٔ نبی قرار نمی دهد وبینهما بعد المشرقین.

اما در نقد بر تهافت چند مسأله را مورد بررسی قرار دادیم و آن را دنبال می کنیم تا معلوم شود، آنچه را که حکمای اسلامی در مباحث مبدأ و معاد و افعال عباد و حسن و قبح عقلی و مسائل دیگر تحریر نموده اند، به کتاب و سنت نزدیک تر از تلفیقات اشاعره و معتزله و دیگر فرق است و با مذاق اهل بیت علیهم‌السلام سازگارتر است.

در آنچه که به عمل تعلق می گیرد، از اول طهارت تا آخر دیات، عقل مطلقاً حکم ندارد و درك این امور از عهدهٔ عقل خارج است. در کثیری از مسائل مهم معاد و احوال و نشأت بعد از مرگ، از قبیل احوال نفوس مقبور در برازخ و میزان و صراط و نفخ صور و ... عقل گنگ و اعجمی است و بحث در این مسائل را

عقل به مدد انوار ولایت برعهده گرفته است. لذا کتاب نفس اسفار بیشتر از تمام الهیات مدون در حکمت به سبک یونان است و به سبک بحث اسلامی است و اشخاصی که تسلط به مباحث عقلی ندارند، نمی توانند در این مباحث اظهار نظر کنند.

مسألهٔ اثبات صانع و توحید ذاتی و صفاتی و افعالی و نحوهٔ صدور کثرت از حق و مسألهٔ نبوت و امامت و اصل معاد و عقاب و ثواب خاص مقام تجرد نفس ـآن هم به نحو اجمال ـ و تقسیم عوامل به عالم عقلانی و برزخی و مادی و کثیری از مباحث نفس و برخی دیگر از عویصات در عقاید از مستقلات عقلیه به شمار می روند و ما طی مباحث به بیان و تحقیق آن می پردازیم.

عامه و خاصه نقل کرده اند که بر امام صادق علیه‌السلام گاهی در اثنای نماز غشوه عارض می شد، از علت آن سؤال کردند، حضرت فرمودند: «مازلت أکررها حتی سمعت من قائلها»، در برخی از روایات «... سمعت من قائلها مشافهة» آمده است.

همه این روایت را نقل کرده اند و بی خیال و چه بسا با استبعاد، از آن بی تفاوت گذشته اند. از طرق عامه و خاصه نقل شده است که قرآن شریف دارای ظهر و بطن و حد و مطلع است و از برای بطن آن بطنی است إلی سبعة أبطن أو سبعین أبطن. علمای اصول این روایت مسلم عند الفریقین را در مباحث الفاظ در بحث جواز یا عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، نقل و به قسمی سرهم بندی کرده اند!

ملاعبدالرزاق کاشانی، شارح فصوص می گوید: «قال الامام السابق (یعنی السابق علی کل إمام) جعفربن محمد الصادق: مازلت اکررها حتی سمعت (سمعتها ـ خ ل) من قائلها»، بعد از نقل روایت مذکور می فرماید: امام علیه‌السلام در مطلع کتاب وجود قرار داشته است، لذا اذکار نماز بلکه کلیهٔ کلمات الهیه را از قائل آن (خداوند) می شنیده است؛ یعنی از مقام ظهور و بطون قرآن عبور کرده است و به واسطهٔ وصول به مطلع کتاب، تجلی حق به اسم متکلم را بلاواسطه شهود

کرده است. تجلی حق به اسم متکلم منشأ نزول قرآن است که مرتبهٔ نازله آن مقام کلمات و الفاظ مدون در قرآن است. لذا جعفربن محمد علیهما السلام فرموده اند: «إن الله تجلى لعباده في كلامه ولكن لاتبصرون وعنه عليه السلام ما من آية إلّا وبها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع». شخص بالغ به مقام مطلع، بلکه ما بعد از مطلع که اختصاص به خاتم انبیا و اولیای محمدیین دارد، کلیهٔ مراتب وجود را به شهود دفعی مشاهده می کند.

این که اهل معرفت گفته اند ولایت سریان در اشیا دارد ولی سریان مجهول الکنه، همان فرمودهٔ امام باقر علیه السلام است که صاحب کافی نقل کرده است: «الإمام الرحمة التي يقول الله: رحمتي وسعت كل شيء».

اما مسأله تجرد روح و مادیت آن و این که اقوال در آن مختلف است، باید فهمید که تمام ادیان و حتی برخی از ادیان غیرسماوی قائل به مبدأ وجود هستند، مانند مجوس و اتباع بودا و هر که دهری نیست، قائل به بقای نفس بعد از موت می باشد. نافیان تجرد روح از عامه پنداشته اند که لازمهٔ تجرد، سنخیت بین حق و ارواح است و گاهی از ناحیهٔ ترکیب و جمعی از محذور سنخیت، تجرد را نفی کرده اند. مادیون نیز اصرار به مادیت روح دارند و نفی تجرد آن، نزد آنها باب الابواب انکار ماوراء الطبیعه است. در مبدأ وجود نیز اختلاف وجود دارد: طوایفی قائل به وجود حق، جمع شاك، گرچه نه در وجدان خود و حدود چند میلیون منکر ـ رسمی نه واقعی ـ مبدأ وجودند.

در مطالب گذشته دربارهٔ این موضوع بحث کردیم و جان کلام این که منکر تجرد نفس منکر صریح آیات و روایات متواتره است و منکران چون جاهلان قاصرند، لذا به کفر آنان نمی توان حکم کرد، ولی به حسب دلالت حکم عقل مؤید به نقل منکرین تجرد نفس حجتی بر نظر خود ندارند. لازمهٔ آن انکار ولایت مصطلح شیعه و معاد بلکه نبوت و وحی و اعجاز و تجسم اعمال و امور دیگری است، کما لايخفى على من له أدنى دربة. گو این که خود منکرین تجرد به این

لازمه ملتزم نیستند و از این رو شرعاً بأسی و ایرادی بر آنان نیست.

بحث ما در مسألهٔ قدم فیض بود و گفتیم حکم فنا و فقر و استهلاك دایمی بر مظاهر خلقیه جاری و ساری است که: «لاحول ولاقوة إلّا بالله» مستقل در وجود و ایجاد و مخرج اشیا از مقام نیستی به عالم نور و هستی اوست و بس.

مقربان از ملائکه و علل متوسطه بین حق و عالم ماده که صرف امکان ذاتی کافی از برای تحقق آنهاست و از احکام زمان و مکان و ماده و حرکت و قبول کمال تدریجی مبرا و منزه هستند، حادث زمانی نمی باشند، مسبوق به زمان موهوم مصطلح متکلمان معتزلی و اشعری نیستند و زمان تقدیری نیز در آنها قابل تصویر نمی باشد، ناچار حادث ذاتی اند. و حدوث دهری مصطلح سید محقق داماد نیز رفع قدم زمانی نمی کند و این بحث را نیز ذکر خواهیم کرد.

غزالی معتقد است که معلول باید مسبوق به عدم صریح واقعی زمانی باشد و معلول دایمی و ازلی معلول نیست. این کلام به گوش مردم سطحی و غیروارد در علمیات، نغمهٔ خوش آیندی است، ولی با تعمق معلوم می شود از اوهام است، چون مسبوقیت به عدم صریح نه متمم فاعلیت فاعل مطلق است و نه مکمل یا متمم قابلیت قابل و معلول.

قال ابوحامد في كتاب سمّاه بتهافت الفلاسفة: «قولهم (فلاسفه) نعني بكون الله فاعلاً أنه سبب لوجود كل موجود سواه وأن العالم قوامه به ولولا وجود الباري لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم الباري لانعدم العالم ... .»

حجت الاسلام از دو چیز واهمه دارد: یکی آن که صفات کمالیه را زاید بر ذات حق می داند، چون خصوم او بر او ایراد می کنند که صفات مستند به ذات معلول ذاتند و ازلی الذات نمی توانند باشند وگرنه تعدد قدیم لازم می آید و قدم و وجوب ذاتی اختصاص به حق دارد.

ناچار این صور و هیآت و اعراض به نام علم و قدرت و قول و اراده و سمع و بصر از معانی زاید بر ذاتند و معلول ذات یا معلول غیرذات، بالاخره باید

منتهی شوند به ذاتی که به حسب ذات عین این صفات کمالیه باشد.

ابوحامد، زیادی صفت بر ذات را مستفاد از ظواهر کتاب و سنت می داند و خیال می کند عین بودن صفات نسبت به ذات مساوی است با انکار کتاب و سنت.

همان طوری که ابن سینا گفت: جماعت اشاعره با اعتقاد به تجرد ذات حق، او را از قبیلهٔ ممکنات خارج کردند، ولی صفات زایده را که برای موجود مادی کمال است، بدون تغییر و تبدیل مفهوم و مصداق، همان صفات را برای حق کمال دانستند و ابوحامد نیز برای حفظ بیضهٔ اسلام از خطر فلسفه به چنین قول فضیح تن در داد و حکما را در زمرهٔ نافیان صفات کمالیه قرار داد!

او اصرار دارد که مسبوقیت به عدم زمانی شرط فاعلیت حق و معلول ساکنان عالم جبروت است و از کلام او معلوم می شود که ملاك احتیاج معلول به علت را حدوث می داند نه امکان، لذا ملائکه مجرد از ماده و مقدار و عوالم برزخی را منکر است، ولی جای تعجب است که هر دم و لحظه به لحظه به آیات و احادیث استدلال نمی کند، چون می فهمد که حکما افاعیل منسوب به حق را از زمان منسلخ می دانند و با کمال سهولت از این نحو استدلال جواب می دهند و می فهمد که آنها ظواهر و مطلق دلایل ظنیه را در عقاید حجت نمی دانند.

ابوحامد، چون صفات خداوند را مانند صفات و کمالات بشری زاید بر ذات می داند و از اسم صفات کمالیه حق ـ که به وجود جمعی احدی موجودند ـ به وجود ذات بر سبیل عینیت نه زیادت، به وحشت می افتد و بین ذات و صفات تغایر مفهومی می فهمد و تغایر مفهومی را با حفظ تغایر و تباین بر مصداق که ذات احدی باشد، منطبق می نماید و قائلان به اتحاد اسمای حسنا را با ذات، احمق می داند، در حالی که حمق به عقل عملی برمی گردد و چه بسا افرادی که در علوم نظری راسخند و در عقل عملی ساده لوحند، این قسم مردم در قوهٔ خیال اموری ترسیم می کنند که آدمی حیران می ماند که آیا می شود شخصی در علوم نظری و تفکر تا سرحد نبوغ برسد و در امور اجتماعی و عقل عملی سر دستهٔ حمقا در

اعصار به حساب آید.

ابوحامد، فیض حق را هم مانند افاعیل ساکنان خراب آباد حدوث و عالم ماده، مسبوق الوجود به عدم صریح زمانی تصویر کرده است و مطلقاً مبحث قدم فیض را به دقت مطالعه نکرده است و یا کلام مفصل رئیس ابن سینا را نه آن که نفهمیده است، بلکه مس نکرده است و عقاید تحمیلی شیخ اشعری را کلاً دین خالص پنداشته است.

رئیس ابن سینا در کتاب تعلیقات با کمال سهولت مسبوقیت عالم وجود را به زمان وهمی یا تقدیری و ملاك احتیاج ممکن به علت را که اشاعره آن ملاك را حدوث یا امکان با حدوث و یا امکان به شرط الحدوث دانسته اند، باطل کرده و آن را از اوهام و اباطیل دانسته و تصریح فرموده است که علیت و معلولیت در انحای وجودات است و معلول متقوم بلکه عین تقوم به علت است و وجود منقسم می شود به وجود مستقل و قائم به ذات و بی نیاز از کلیهٔ وجودات که به آن واجب الوجود اطلاق شده است، و وجود متقوم به غیر که تقوم به واجب در ذات آن مأخوذ است و در حقیقت چون نحوهٔ وجود معلول عین تقوم به قیوم مطلق است، در مقام فاعلیت نیز متقوم به علت است و مفیض وجود و فاعل «ما منه الوجود» فقط حق است که در توحید افعالی این مطلب را بیان می نماییم و به تزییف قول به تفویض و جبر می پردازیم.

بنابر تحقق علیت و معلولیت در انحای وجودات و حقایق متحقق در خارج، مسبوقیت معلول به عدم زمانی و عدم صریح از اوهام است و اصولاً عدم سابق بر وجود شیء از شرایط علیت و معلولیت و از لوازم احتیاج معلول به علت یا تأثیر علت در معلول نیست.

ذکر این نکتهٔ باریک ضروری است که آنچه مدخلیت در فاعلیت و خلاقیت حق ـ تعالی ـ دارد، عین ذات اوست. علم و اراده و قدرت و نیز غایت و غرض از ایجاد عین آن حقیقت مطلقه و فیاض علی الاطلاق است.

وفي التعليقات: «... فيجب أن تعلم أن كل معلول فله صفتان، وكل علة فلها صفتان، أماما للمعلول: فأحداهما أن وجوده مستفاد من العلة، والثاني أن العدم يسبق ذلك الوجود، فيكون تعلق المعلول بالعلة إما من جهة وجوده أو من جهة سبق العدم. ومحال أن تكون العلة علة لسبق العدم، فإن عدم الشيء لاعلة له إلّا عدم علة الوجود، فليس للعلة تأثير في سبق العدم، ثم إن للمعلول إن لم يكن تعلق بالعلة من جهة الوجود، لم يكن له تعلق بالعلة اصلاً[۱]».

شیخ چون علیت و معلولیت را در انحای وجودات می داند، در این جا صحبت از ماهیت و امکان لازم ماهیت به میان نیاورده است و ملاك تعلق معلول به علت را امکان وجودی می داند که همان امکان فقری مصطلح صدر الحکماست و ملاك معلولیت افتقار وجودی و تقوم ذاتی معلول به علت است.

اما داستان مسبوقیت معلول به عدم واقعی زمانی، مدخلیت در معلولیت ندارد. در عالم ماده و دار استعداد و عالم امکانات و حرکات، وجود و تحقق هر موجودی وابسته است به وجود یک سلسله از علل اعدادی که زمینهٔ ظهور انواع موجود در عالم ماده را فراهم می نماید.

انسان از نطفه و نطفه از خون و خون از غذا و نیز علقه در زمینهٔ نطفه وجود پیدا می کند و بالاخره بعد از استکمالات انسان به وجود می آمد و انسان نیز دارای درجاتی از کمالات است که از ناحیهٔ استعدادات و قوابل از ناحیهٔ افاضات و تجلیات متوالیهٔ اسمای الهیه، انواع از جمله انسان به کمال خاص خود می رسد و در همهٔ این مراتب اصل وجود معدات و استعدادات تا رسیدن به وجود کامل انسانی وابسته به فیض حق می باشد و معدات فقط جنبهٔ اعداد و تهیؤ دارند و مفیض وجود معدات و نوع خاص مترتب بر معدات موجودی غیرجسمانی است و در جای خود مفصل بیان کرده ایم که مبدأ زمان و مفیض وجود متحرکات

---

۱. *تعلیقات*، ص۱۷۷.

بسم‌الله الرحمن الرحیم ﴿کلوا واشربوا ولاتسرفوا﴾

برنامه تغذیه کامپیوتری دکتر کرمانی

معجزه‌ای از هماهنگی بین علم پزشکی، دانش تغذیه و مهندسی کامپیوتر

اخطار(۱): این لیست غذایی یکی از ۵۴ لیستی است که برای مشخصات پنج‌گانه شما: (۱ـ وزن، ۲ـ سن، ۳ـ قد، ۴ـ جنسیت، ۵ـ میزان فعالیت) توسط کامپیوتر انتخاب شده است و ما هیچ‌گونه مسؤولیتی در مورد عوارض استفاده از آن برای دیگران را نخواهیم پذیرفت.

اخطار(۲): کلیه حقوق این ۵۴لیست به عنوان یک سند چاپی و اثر علمی محفوظ است و نسخه‌برداری از آن شرعاً و قانوناً جایز نیست.

شماره پرونده: ۹۳۲۱۱	ضریب: ۱۰۰
نام و نام خانوادگی: فاطمه رضائیان	
تاریخ تشکیل پرونده: ۱۳۸۱/۰۴/۰۵	
سن: ۳۹	قد: ۱۶۲
وزن اولیه: ۸۸۴۰۰	دور مچ: ۱۷۰
وزن نمونه: ۶۱۹۰۰	لیست غذایی: F3
تفاوت وزن: ۲۶۵۰۰	مدت لازم: ۶

ملاحظه:

۱ـ جابجایی‌وعده‌های غذامانعی‌ندارد، ولی‌ازتکرارهمان غذاخودداری‌کنید.

۲ـ اگر سابقه ناراحتی معده ندارید، حتماً ۲ قاشق غذاخوری آب‌لیمو به آب ناشتای صبح اضافه کنید.

۳ـ روی سالاد می‌توانید آب‌لیمو، سرکه استفاده کنید و از مایونز خودداری فرمایید.

۴ـ اگر بعضی از غذاها را دوست ندارید، جایگزین آن را در کتاب بخوانید.

۵ـ حتماً هر دو هفته یک بار به مرکز برنامه مراجعه فرمائید.


برنامه تغذیه کامپیوتری
دکتر کرمانی

حق ـ تعالی ـ یا وجهی از وجوه اوست: «لیس لما بالقوة مدخلية في إفاضة الوجود، قل كل من عندالله».

بنابراین، جهت وجودی هر معلول وابسته به علت است و عدم سابق بر وجود معلول در حوادث که از آن به «كون الوجود بعد العدم» متعلق جعل و ایجاد قرار نمی گیرد و چون حدوث، «تحقق الوجود بعد العدم» است متعلق جعل تنها وجود است و عدم تحقق ندارد تا ملاك احتیاج واقع شود و حدوث ملاك بی نیازی معلول از علت تامه است. اگر منظور نفس عنوان حصولی آن باشد و نظریهٔ ملاك بودن امکان هم نفی گردد.

این مطلب از نهایت وضوح به برهان احتیاج ندارد. اگر ملاك معلولیت را در ماهیت جستجو کنیم، ملاك احتیاج امکان ماهوی است و آنچه که طرد عدم از ماهیت می کند، وجود است و علت تا جمیع انحای عدم معلول را سد ننماید به نحوی که ماهیت از مقام امکان به مقام ضرورت و وجوب نرسد و عدم آن ممتنع نگردد، موجود نمی شود.

و پر واضح است که عدم خاص هر وجود، عدم متحقق در مرتبهٔ وجود است نه عدم سابق ولا حق، لأن نقيض كل شيء رفعه.

عمدهٔ دواعی متکلفان از متکلمان در این مقام و اظهار این کلمهٔ بی اساس که ملاك معلولیت وجود بعد از عدم است، نفی وجود مجرد عقلانی مرتفع از زمان و مکان است وگرنه مسألهٔ تعلق ایجاد به وجود معلول و ملاك معلولیت نفس تقوم معلول به علت است و توقف بر عدم قبل از وجود ندارد وگرنه باید حدوث منشأ استغنای معلول از علت باشد.

بنابراین قول به ازلیت ذاتی صفات کمالیهٔ حق، همان تعدد قدمای باطل در شریعت نقل و عقل است و وابستگی صفات کمالیه به ذات ملازم است با معلولیت صفات و لازم آید که صفات ازلی ذاتی و واجب بالذات باشند و لازم آن تعدد وجوب ذاتی است.

عدم توجه قاصران از اهل کلام به اصل علیت و معلولیت، سبب شده است که حدوث زمانی مجموعهٔ عوالم وجودی را، ضروری کلیهٔ ادیان بدانند و ابوحامد نیز چون در محیط اشعریت پرورش یافته است، مرتب این نغمه را ساز می کند و در مقام حجت الاسلامی، ارباب حکمت و معرفت از مسلمین را جاهلانه تکفیر کرده است و آنها نیز او و مشایخ او را تحمیق می کنند.

حکما، صادر اول را عقل اول می دانند و عرفاً نیز در این مسأله از آنان تبعیت کرده اند، ولی متکلمان گاهی قاعدهٔ «الواحد» را که خواجه در شرح اشارات آن را بدیهی دانسته است، انکار کرده اند و برخی از متکلمان قاعده را درست و استوار می دانند، ولی حق ـ تعالی ـ را واحد و بسیط حقیقی نمی دانند، و ابوحامد نیز کثرت را لازم لاینفک حق ـ تعالی ـ ـ العیاذ بالله ـ می داند.

ابوحامد خیال کرده است اگر اول صادر عقل باشد، بر خدایی حق لطمه وارد می شود و لازم می آید که حق ـ تعالی ـ علت عقل اول و خالقیت را تفویض به عقل اول نموده باشد و حال آن که عقل اول، از آن جا که متقوم به حق است، فعل او فعل حق و موجود متقوم به مبدأ وجود، در فعل نیز متقوم به حق و به حول و قوهٔ حق مبدأ ظهور کثرات است.

«إن لهذه القاعدة بطناً لو تفطنوا الجمهور من الغاغة به، لما سلوا من أغماد أوهامهم سيوف الاعتراضات.»

برای رفع استبعاد، در گذشته گفتیم که در کتاب عقل کافی، عقل را به: أول خلق من الروحانيين و بنابر روایت صدوق الطائفه، حضرت ختمی مرتبت ﷺ عقل را به ملک روحانی، له رؤوس بعد رؤوس الخلائق ... تعریف فرموده اند، لذا تمام صفات عقل مذکور در روایات کافی، همان عقل اول است که به اعتبار وساطت در فیض به آن حقیقت «قلم» ـ «أوّل ما خلق اللّه القلم» اطلاق شده است.

به این اعتبار که آن حقیقت مبدأ ظهور حیات در همهٔ اشیاست، فرمود: «أول ما خلق اللّه الماء» به اعتبار تجرد آن از ماده و مقدار «روح» نیز که اعظم از همهٔ

ملائکه است، به آن اطلاق شده است: «تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَالرُّوحُ»[۱]. از خواص شیء مجرد آن است که به مشیت حق متنزل به صور نوریه و یا متمثل در عالم کثرت می شود. از آن جا که عقل اول، اولین تعین وجود منبسط و حقیقت محمدیه است، به آن حقیقت در روایت جابر «أول ما خلق اللّه روح نبینا» تعبیر شده است. چون عقل مبرا از تجسم و مقدار است به آن «نور» یا نور اول و «أول ما خلق اللّه نوري» و «أنا وعلی من نور واحد» اطلاق شده است.

در روایات کثیره از طرق عامه و خاصه از وجود حضرت ختمی مقام و ائمه به نور، و اشباح نوریه و نیز در چند روایت تصریح شده است که ارواح ائمه علیهم السلام به وجودی نوری، خلق شده اند و به وساطت وجود نوری و کینونت قرآنی و جمعی آن حضرات، زمان و مکان خلق شد و پرواضح و آشکار است که هر موجود غیرمقید به سلاسل مکان و زمان، مجرد است و هر موجود مجرد از زمان ابداعی است و از مکونات و مادیات نمی باشد و هر موجود ابداعی حادث ذاتی و قدیم زمانی است و قدم ذاتی از شؤون ربوبی و وجوب ذاتی اختصاص به حق دارد.

* * *

به این مسأله باید توجه داشت که فعل ازلی به واسطهٔ قرب به حق و تجرد از ماده و مقدار، وجودی تام العیار و از حیث تمامیت وجود، اشرف و اتم از موجود مادی است. لذا ملائکهٔ عالم جبروت از نوع انسان اشرفند، اگرچه اولوا العزم از انبیا خصوصاً خاتم انبیا و وارثان مقامات او، اکمل از ملائکهٔ جبروتی چون جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و غیره اند و فرق است بین اکملیت و اشرفیت.

ممکن است موجودی اشرف باشد، از موجودی که اکمل از آن موجود است. ملاك اشرفیت تنزه از ماده و ملاك اکملیت احاطهٔ وجودی و حفظ مرتبهٔ نازله

---

۱. قدر (۹۷) آیهٔ ۴.

با وقوع در مرتبهٔ اعلا از ماده و احاطهٔ آن به موجود اشرف با حفظ تحقق در مرتبهٔ اخس.

ابوحامد نمی داند در نفی حقایق واقع در عوالم جبروت چه می خواهد، لذا مرتب بهانه گیری می کند و این کلمهٔ مبارکه را که فعل فاعل باید مسبوق به عدم واقعی باشد و عدم واقعی نزد او عدم زمانی و فعل حقیقی در پیشگاه اشاعره، مادی و زمانی است، ناچار چون مرحوم مجلسی همهٔ ملائکه را جسم نوری مادی می داند؛ زیرا اگر ملائکه را جسم نوری غیرمادی بداند، تطبیق می شود با اجسام مثالی برزخی که ابداعی و فارغ از سجن زمان و مکانند.

حضرات، بهشت و جهنم را نیز در قطعه ای از عالم ماده از اراضی غیرمکشوفه فرض کرده اند، نه عالم حیات و وجود ادراکی و یقرؤون القرآن ولکن لایشعرون: «إِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْكَانُوا يَعْلَمُونَ[1]».

ابوحامد (ص۹۴ـ ۹۵ط بیروت) به جای اقامهٔ برهان با تغییر دادن اسلوب عبارات به خطابیات بلکه مغالطات اشتغال جسته است، وكل ما ذكره في إبطال كلام الشيخ مظنونات و تخيلات يشمئز منها الطبع السليم ويريد أن يهول بها مثل ابن سينا، رئيس الفلاسفة «إن كان العالم موجوداً فلايمكن إيجاده» والجواب أنه ـتعالىـ يفيض الجود على العالم أزلاً لأنه فاعل أزلي، ثم نقل عن الشفا: «و باطل أن يقال أن المتعلق به (الإيجاد) العدم السابق إذ لاتأثير في العدم، وباطل أن يقال كلاهما، وأن الصادر منه مجرد الوجود ... فإن فرض الوجود دائماً، فرضت النسبة دائمة».

ابوحامد همان مناقشهٔ منقول را دوباره تقریر می کند و در جواب رئیس که می گوید، نسبت بین علت و معلول، نسبت وجودی است، گفته است: «لاسبق العدم وإن كان مشترطاً به. فبقي أن يقال: إنه متعلق به من حيث انه حادث، ولامعنى لكونه حادثاً إلّا انه وجود بعد عدم، والعدم لم يتعلق به، فإن جعل السبق

---

۱. عنکبوت (۲۹) آیهٔ ۶۴.

العدم وصف الوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص، لاكل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم، فيقال، كونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع، فان هذا الوجود لايتصور صدوره من فاعله إلّا والعدم سابق عليه ...».

کسی که فاعلیت را اختصاص به حقایق خارجیه می دهد، معتقد است که هر معلولی به وجود تبعی و حیثیت موجود در فاعل به حسب وجود علمی، متمیز از اشیاست و تمیز و تشخص هر شیء از ناحیهٔ فاعل است که برگشت آن به وجود خاص است و عدم منشأ تخصص نمی شود، نه مدخلیت در فاعلیت فاعل دارد و نه منشأ تخصص در قابل و نحوهٔ قابلیت قابل می شود و وهم برای هر وجودی عدم سابق متمیز از عدم لاحق و عدم بدلی که نقیض واقعی شیء است، تصویر می کند و قطع نظر از ملکات و مضافات ذهنیه ـ عدم بما هو عدم ـ از عدم دیگر متمیز نمی باشد و ناچار از شروط معلولیت و از لوازم علیت نیست، خوب توجه شود که اگر از ناحیهٔ این قبیل از تلفیقات ضربهٔ هولناك به فلسفه وارد شود، باید آن محیط را محیط تعقل و تفکر ندانست. محیط ممزوج با جهل قهراً بازار خرافات و اوهام می باشد و حکومت جهل در این قبیل از محیط قهری است محیط نظامیه بغداد یا نیشابور؟

این که برخی گفته اند: علم منشأ تمیز است، اگر مراد آن است که ذکر شد، له وجه وجیه. مرتب حجت الاسلام مطالب بیهودهٔ خود را تکرار می کند و مطلقا نظم فکری در فلسفیات ندارد، قال في تهافته: «قولنا: الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ... وقولكم: إن كونه حادثاً يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم، وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل وهو كذلك، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل (در این جا با مغالطه اقرار کرد که ملاك معلولیت امکان به شرط حدوث یا امکان آمیخته و مرکب با حدوث است) أعني كونه مسبوقاً بالعدم. فالوجود الذي ليس مسبوقاً بعدم، بل هو دائم لايصلح لان يكون فعل الفاعل وليس كلما يشترط في كون الفعل فعلا، ينبغي أن يكون بفعل الفاعل، فإن ذات الفاعل

وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لايعقل فعل إلّا من موجود، فكان وجود الفاعل شرطاً وإرادته وقدرته وعلمه ليكون فاعلاً، وإن لم يكن من أثر الفاعل[۱]. »

أقول: فيجب التدبر في كلامه المغالطي وأنواع تدليساته التي يظهر منها أنه وقع في حجاب الجهل ولعل غرضه من هذه التلفيقات الشهرة وحب الجاه والوصول إلى ذروة الرياسة الدنيوية، كذلك يجعل اللّه الرجس على الذين لايعقلون.

اما این که گفت ذات فاعل و قدرت و اراده، شرط فاعلیت فاعل است، ولی ناشی از فعلی نیست مغالطه کرد، چه آن که فعل صادر از فاعل مختار باید مسبوق به علم و قدرت و اراده و غرض و غایت فعل باشد و این امور شرط یا متمم فاعلیت فاعلند و مجموع این امور بنابر مسلک حق در مبدأ وجود، به وجودی واحد موجودند.

بنابر زیادتی این صفات نسبت به ذات حق، این مجموع نسبت به فعل خارجی علت و فاعلند، نه ذات مجرد معرا از علم و قدرت و اراده و ... اگر چه هر یک از این صفات اثر و معلول ذاتند و مستندند به ذات و باید منتهی شوند به ذاتی که به حسب صمیم ذات و کنه حقیقت، ینبوع این صفات باشد وگرنه لازم آید خلو ذات از صفات کمالیه و مبدأبودن ذات نسبت به این صفات، با تعری ذات از این کمالات و اعطای ذات صفات کمالیه را با حفظ فقدان این صفات و یا التزام به ازلیت ذاتیهٔ این صفات و قدم ذاتی این صفات، در حالی که ازلیت و قدم وجوب ذاتی اختصاص به حق ـ تعالی ـ دارد و قول به بطلان تعدد قدما، در صورتی محال است که حقایق متصف به قدم و ازلیت، متصف به قدم و ازلیت ذاتیه باشند، قدم زمانی خاص مبدعات در فواعل امکانیه نیز که فعل آنها اختیاری است (و ابوحامد به جبر قائل است) نفس با قدرت و اراده و علم و اختیار، مبدأ فعل خارجی است،

---

۱. *تهافت الفلاسفه*، ص ۹۵ـ۹۶.

ولی همین صفات در ما چون زاید بر ذاتند، فعل و اثر نفس نیز هستند.

همان طوری که در قبلاً تذکر دادیم، صریح وجود نفس و مقام سرّ روح، نسبت به ایجاد صور موجودهٔ در نفس به وجود جمعی که از آن به ملکهٔ علم تعبیر کرده اند، فاعل است نسبت به صور، به علم و اراده و قدرت و اختیار و حیات و سمع و بصر تکلمی که عین وجود نفسند، نه زاید. نفس در استخدام قوای باطنی و ظاهری نیز چنین فاعلیتی را که فاعلیت ظلی حق اول است، داراست «أعرفکم بنفسه أعرفکم بربه.» قال النبي ـ صلوات اللّه علیه: «علیکم بمعرفة النفس ولو بالصین.» بنابراین، کلام رئیس تمام بلکه فوق التمام است و عدم سابق بر فعل نه متمم فاعلیت حق و نه متمم قابلیت معلول قابل است و عدم از آن جهت که عدم است، نه متمیز و متشخص است و نه مبدأ تمیز و تشخص وگرنه لازم آید اعدام غیرمتناهیهٔ متمیزه در هر شیء که فرض شود. تمیز و تشخص خاصیت وجود است و عدم جهت امتیاز یا تعیین و تشخیص فعل یا معلول نمی شود و در فاعلیت فاعل نیز مطلقاً مدخلیتی ندارد.

صاحب تهافت بعد از آنچه نقل شد، مطالبی گفته است که به حال او مطلقاً نفعی ندارد، بلکه مؤید قول حکماست که خصم قوی اشاعره و معتزله اند و بالاخره، پرداختن به تألیف کتب کلامی آنها را مجبور نمود که به اسلوب فلسفه، تدوین علم کلام نمایند و براهین فلسفی بالاخره متکلمان را از شرّ تسویلات و اوهام اشعریت و اعتزال بعد از قرون متمادیه و اتلاف وقت و به جان یکدیگر افتادن این دو فرقهٔ ضاله به اضافهٔ سفک دما و هتک اعراض، خلاص نمود.

نقدی کوتاه بر گفتار فخر رازی
در حدوث فیض

فخر رازی از متکلمان متبحر اشاعره سالیان متمادی با کتب فلسفی و کلامی سر و کار داشت و آخر عمر در آخرین کتاب خود در سه مسأله که پایه و اساس الهیات و عقاید به شمار می رود، شک و تردید داشت، بلکه حیران بود و در این حیرت مرد.

راجع به آیات ذات و آیات صفات و افعال در آخرین اثر خود ـ بعد از آن که تمام دنیا را گشت و به هر دری زد ـ گفته است: «إن العلم بالله وصفاته وأفعاله أشرف العلوم وإن على كل مقام عقدة الشك. فعلم الذات فيه عقدة، أن الوجود عين الماهية او زائد عليها؛ وعلم الصفات عليه عقدة أنها أمور موجودة زائدة على ذاتها أم لا؛ وعلم الافعال عليه عقدة، هل الفعل منفك عن الذات متأخرة عنها، أو لازم مقارن لها».

از جملهٔ اخیر معلوم می شود که او شک دارد که آیا فیض حق ازلی است یا حادث زمانی. در مقام فهم آیات ذات و صفات و افعال متحیر است. شک و حیرت دینی گریبان او را گرفته و متأسفانه آن را شک فلسفی تلقی می کند و نمی فهمد که اصلاً وجود در خارج زاید بر ماهیت نیست، او بین عوارض تحلیلیه

و عوارض خارجیه فرق نمی گذارد و نمی تواند بفهمد که بین ماهیت و وجود، تغایر خارجی وجود ندارد.

در سابق عرض کردم در اسلام اولین کسی که گفت حق ـ تعالی ـ تمام حقیقت وجود است و هستی محض مطلق، امام صادق عليه السلام است.

کلامی از امام صادق عليه السلام و شرحی پیرامون آن

از امام صادق بنابر روایت در کافی (کتاب توحید، «باب اطلاق القول بأنه شيء»، حدیث۶) منقول است: «قال عليه السلام حين سأله الزنديق عن الله: إنه ما هو؟ قال عليه السلام: شيء بخلاف الأشياء (وكلامه في المقام صريح في نفسه التشبيه) قال: ارجع بقولي إلى إثبات معنى».

اطلاق شیء بر ذات حق از باب تفهیم است و غیب ذات قبول اسم و رسم و آنچه که آن را از صرافت و محوضت خارج کند نمی کند. مراد از شیء در مقام، شیئیت وجودی است و حق ـ تعالی ـ بنا به صریح کلمات ارباب عصمت و براهین عقلیه ماهیت ندارد. اطلاق موجود یا شیء و وجود به آن حقیقت، حاکی از ثبوت و تحقق خارجی اوست؛ چه آن که بنا به صریح روایت بین نفی و اثبات منزله و واسطه تحقق ندارد.

آن حضرت بعد از مهیا کردن ذهن سائل و کسانی که این حدیث شریف را در کتاب قرائت می کنند، مطلب بسیار مهمی را افادت فرمودند.

در اسلام اولین شخصی که این کلمهٔ ملکوتیه بر زبانش جاری شد، خاتم الاولیاء امام صادق عليه السلام است و بعضی از ارباب عرفان از آن جناب تعبیر به الامام المحقق السابق جعفربن محمد الصادق کرده اند و مراد از محقق در این قبیل از مقامات، ولی متحقق به مقام کمال ذاتی ولایت نامه و مراد از السابق، الامام السابق علی کل امام می باشد و فرمودند: «إنه شيء بحقيقة الشيئية» مراد از حقیقت شیئیت، حقیقت صرفهٔ وجود و تمام حقیقت حق و غیب الغیوب است

و غیر از او حقیقت وجود نیست، بلکه ظل شمس الشموس عالم هستی است و این اصطلاح که: «الوجود هو الحق والمطلق فعله والمقید أثره» که در لسان عرفا جاری است، امام صادق علیه السلام با عبارتی کوتاه به آن اشاره فرمودند. و حقیقت وجود غیب محض و یا غیب مغیب و هستی مطلق غیرمقید به اطلاق، مبرا از اسم و رسم است و بیان این مهم که اسم الله و دیگر اسما، به مقام ذات به اعتبار تعین با حدیث و واحدیت اطلاق می شود. در این روایت معجز نظام مذکور است و زبان روایت، زبان عصر آن امام همام علیه السلام است و به زبان ارباب اصطلاح شباهت ندارد و ناظر به کلمات ائمه باید به خصوصیات زبان ارباب عصمت در عصر ائمه توجه کند.

این حدیث را مرحوم آقا محمدرضا قمشه ای بر سبیل اختصار، محققانه شرح کرده است، ولی این روایت به حسب بلندی مضمون و وسعت اندیشه و تمامیت کشف مختص به صاحب ولایت مطلقه و قبول شروح محققانه، بدون تکلف و اشتمال بر چند قاعدهٔ پرثمر از قواعد علم الهی و مشرب معرفت جزء عالی ترین بلکه از نوادر مأثورات می باشد.

امام بعد از اشاره به مرتبهٔ احدیت ذاتیه و تقریر آن که صفات کمالیه و امهات اسمای ثمانیه در عین وجود متحدند «سمیع، بصیر، یسمع بنفسه ویبصر بنفسه ... لأنه شيء والنفس شيء آخر ...»، زیادت صفات بر ذات را نفی فرموده و تصریح فرمودند، صفات و اسمای متغایره به حسب مفهوم بدون لزوم ترکیب متحد با ذات حقند و ذات حقیقتی جز حقایق کمالیه وجود ندارد و جهت عدمی در آن متصور نیست و حق را به اسم «الله» جامع جمیع اسما تعریف نمودند و صراحتاً بیان کردند که ممکنات مرکب و محدودند، ناچار حقیقت وجود نیستند و با ذکر «یخرجه عن الحدین: حد التشبیه والتعطیل»، حق را از صفات حقایق امکانیه تنزیه فرمودند؛ چه آن که حق از صفات امکانیهٔ منافی با وجوب وجود، منزه است و اشاعره چون حق را مانند ممکنات متصف به صفات زایده بر ذات می دانند،

در ورطهٔ تشبیه گرفتار شدند و معتزله چون ارادهٔ حق را نافذ در سراسر اقطار وجود نمی دانند و توحید افعالی را منکرند، در ورطهٔ تنزیه صرف افتاده اند و حق را محدود پنداشتند.

و نیز تصریح فرمودند که در مقام اطلاق مفاهیم عامهٔ مشترك بین حق واجب و ممکن حادث باید از مجانست و هم سنخی بین ممکن و واجب اجتناب نمود، چون مفاهیم عامه، مثل شیء و وجود نه ملازم با تشبیه و نه موجب تعطیل عالم از مبدأ خلاق است و اشتراك معنوی مفهوم وجود، به این معناست که با حفظ مقام تنزیه و نفی تشبیه سازگار است و قول به اشتراك لفظی مفهوم عام وجود، مستلزم تعطیل است و مفهوم وجود و ثبوت و شیء بر واجب اطلاق می شود، بدون التزام به تشبیه و تعطیل بدون آن که مفهوم وجود حکایت از صریح ذات نماید.

در غیب ذات نه تشبیه تحقق دارد نه تنزیه و تشبیه و تنزیه ناظر به مقام تعین ذات به احدیت و واحدیت و تنزه مقام واجبی از صفات امکان و تحقق وجود واجبی و اثبات آن از ناحیهٔ وجود صنایع الهیه و مصنوعات و تجلی در مظاهر خلقیه است.

سائل توجه داشته است که هر مفهومی را که ما در ذهن مورد لحاظ قرار دهیم نسبت به مقام وجوب، محدود و نسبت به ذات موهوم است، ناچار معبود موهوم و مخلوق نیست و چون درك قبلهٔ حقایق وجودیه و ذات احدی محال است، تکلیف ما از ما مرتفع است.

امام علیه السلام از این طریق که اسما و صفات عناوین ذات و مفاهیم ذهنی از حق ـ تعالی ـ به اعتبار لحاظ حکایت و عنوان مرآتیت، اشاره اند به مقام ذات به اعتبار جامعیت ذات به نحو وحدت و استجنان اسمای جمالیه و جلالیه و تعین به وجود جمعی علمی و اتصاف به علم اجمالی و کشف تفصیلی در مقام واحدیت و حضرت علمیه، به حق ـ تعالی ـ اطلاق می شود، ناچار غیب ذات مطلقاً، قبول اسم حقیقی به دلالت مطابقی نمی کند.

نه اشارت می پذیرد نه عیان   نه کسی زو نام دارد نه نشان

امام عليه‌السلام با دقت خاص به ذکر این نکته می پردازد که متصور ما مطابق حضرت ذات نیست، ولی جهت حکایت و عنوان را داراست، لذا عناوین اسمایی متصور در عالم ادراك از جهت محدودیت و عدم حکایت تام، دلیل بر نفی و تعطیل ذات نمی شود و نظام هستی، معلول و حاکی از علت است و اطلاق صفات و تعریف ذات باید به نحوی اعلا و اتم و اشرف از آنچه متصور ماست بر حق اطلاق شود، به نحوی که مطلقا مستلزم تشبیه نشود، «فلم یکن لنا بد من اثبات الصانع، لوجود المصنوعین.»

و تقریر این مهم که صنایع و افاعیل وجودی، چون حقیقت وجود و صرف هستی نیستند و به حسب نفس ذات و وجود آیات ذات و لمعات صفات حقند و حکم حدوث بر سراسر عوالم امکانی ساری است، ناچار خلاق وجود منزه از صفات و احوال مخلوقات است و صفات کمالیهٔ اشیا لایق حضرت حق نیست و این کمالات خاصهٔ طبیعت وجود، در حق به نحو اعلا و اتم و اشرف از آنچه در فهم انسانی می گنجد ثابت است، به نحو عدم تناهی که در قرآن شریف از اسمای الهیه به خزاین غیبی تعبیر شده که، «وإن من شيء إلاعندنا خزائنه» تنزیل آن خزاین به وجود قدری، محدود و از مقام صرافت خارج می شود.

در این روایت چند مورد لفظ وجود و موجود، ذکر شده است: «فلم یکن بد لوجود المصنوعین ... و أحوال موجودة لاحاجة بنا إلى ... ووجودها ...»، امام عليه‌السلام بعد از جواب سؤال سائل ... فله إنية ومائية (مراد از «انیه»وجود خاص ذات و مراد از «مائیه» مایقال في الجواب عن جوهر الشيء وذاته باشد) که حضرت از آن به «شيء لاكالأشياء» تعبیر فرمود و مصداق الله را جز به تعبیر معجز نظام «إنه شيء بحقيقة الشيئية» نتوان تعریف کرد که جوابی است جامع و آن این که ذات، حقیقت صرفهٔ وجود است بدون قیدی، اگر چه آن قید، اطلاق باشد، چه آن که ذات از قید اطلاق نیز منزه است. در نفی کیفیات خاص ممکن فرمودند: «ولكن لابد من إثبات أن له كيفية لايستحقها غيره ولايشارك فيها ولايعلمها غيره»، مراد از کیفیت

چگونگی از سنخ ماهیات نیست، بلکه نحوهٔ وجود خاص واجبی است که در فن ربوبی گفته می شود، به چه نحو حق مثلاً عالم به تمام حقایق وجودیه است، قبل از کثرت و بعد از کثرت و این تعبیر نیز از باب ضیق تعبیر است نظیر «إنه شيء بحقيقة الشيئية» که در عین حال بهترین تعبیر است.

بنابر آنچه ذکر شد، غیب ذات را جز ذات نداند و از نحوهٔ تحقق آن نتوان خبر داد و اسمای الهیه و صفات ربوبیه و تعبیرات واردهٔ در کتاب و سنت از ذات و اسما و صفات نیز، تعریف مطابقی مصلح اهل منطق نیست و وضع اسم نیز از جانب حق که به دلالت مذکور دلالت تام برذات نماید، نیز محال است؛ چه آن که القای این اسم از غیب ذات و القای آن بر مخاطب لون تنزل و رنگ تخاطب قبول می کند و قاصر است از دلالت و حکایت از ذات و تنزل آن حقیقت را از صرافت ذات خارج می کند.

آیة الله خمینی ـ أدام الله حراسته ـ از ذات تعبیر به اسم مستأثر نموده اند و آنچه فرموده اند بهترین بیانی است که با توضیح بیشتر در بعضی آثارشان افادت فرموده اند و نگارنده در مقام شرح فرمودهٔ آن جناب عرض کرده ام، همین تعبیر به اسم مستأثر نیز از باب تغایر، اگر چه اجمالی باشد از ذات غیرمتعین حکایت نکند و بین مسما و اسم جهت حکایت وجود دارد، در حالی که لایمکن التعبیر عن الذات باسم و رسم و إشاره، لأنه غيب محض ومجهول مطلق يعبر عنه بالأحدية الذاتية المقدسة عن التنزيه و التشبيه بناءاً على المشرب الأعلى وهذه التعبيرات أيضاً، تعبيرات تصدر عن ضيق الخناق قصور العبارات عن الحقيقة، اگر چه مرادشان از اسم مستأثر نیز به آنچه که ذکر شد برگردد که:

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست

آن قدر هست که بانگ جرسی می آید

اسمای مستأثره بر چند قسمند: قسمی که خارج از نسب و اضافات خلقیه است و قسمی بر انسان کامل محمدی ظاهر شود و قسم دیگر مستأثر به حسب

ظهور علمی و عینی می باشد و بر احدی ظاهر نشود مگر بعد از تحقق و ظهور عینی در عالم شهادت «ومنه البداء».

امام صادق علیه السلام در ذیل حدیث مذکور فرموده اند: «وهو متعال نافذ الإرادة والمشیة (المشیئة) فعال لما یرید»، در روایت کریمه تصریح به نفوذ اراده و مشیت ذات در مراتب و درجات خلقیه شده است، لفظ هو اشاره به ذات است که متصف است به اسم احد و واحد، الله، اول و آخر، ظاهر و باطن «قُلْ هُوَاللّٰهُ أَحَدٌ...»، هو اشاره است به غیب الغیوب و اسمای الهیه مثل اسم الله (اسم اعظم) و سوادن این اسم، تعینات اسماییهٔ ذاتند و اسم الله به اعتبار آن که موضوع له آن مشترك است بین تعین اول، مقام احدیت (نه احدیت ذاتیه) و واحدیت که احدیت به اسمای جمالیه و جلالیه و مظاهر اسما می باشد که حقایق به استجنان علمی تحقق دارند و مرتبهٔ واحدیت و تعین اسما به صور قدریه (قدر اول که قضای آن مقام احدیت است) که از ناحیهٔ تجلی ذات به صور اسماء، مظاهر به تبع اسماء متمیز و مشهودند به علم تفصیلی منبعث از علم اجمالی.

در این مرتبه، یعنی تعین ثانی و واحدیت حق به اسم «المرید» و «المتکلم» و یا «القائل» متعین می شود و این اراده، از آن جهت نافذ در جمیع مراتب غیب و شهود است که جمیع صور قدریه را که در دوران ابن عربی و اتباع او به نام «اعیان ثابته»، مصطلح شد، به ارادهٔ واحد و با حفظ وحدت از مقام تعین علمی به وجود خارجی، تحقق می بخشد و ارادهٔ واحد چون متصف به وحدت اطلاقیه است، تعلق بر مجموعهٔ نظام هستی می گیرد و یا متعلق آن به مفاد کریمهٔ «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ[1]» کلمهٔ کن وجودیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[2]» اصل وجود مطلق سعی مسما به وجود منبسط و نفس رحمانی است و از این کلمه

---

۱. قمر (۵۴) آیهٔ ۵۰.

۲. نحل (۱۶) آیهٔ ۴۰.

به «أول کلمهٔ شق أسماع الممکنات» تعبیر شده است و تکلم و صدای حقیقی همین قول الهی است که قبلهٔ ارباب عرفان امیرمؤمنان علیه‌السلام آن را به «لابکلام یقرأ أو بصوت یسمع وإنما کلامه فعله» تعبیر فرموده و عرفا این اصطلاح را از آن حضرت اخذ کرده اند، با این که تکلم از اسمای ذاتیه است.

متکلمان از جمله برخی از متکلمان شیعه کلام حق را ایجاد اصوات دانسته اند و حنابله آن را همان کلام مرقوم در کاغذ پنداشته اند و آیات قرآنیه که صریح است در کلام تکوینی نادیده گرفته اند و غافل از آن که این قرآن تدوینی ناشی از تجلی حق در مراتب است و بطون قرآن از سنخ حروف مصطلح نمی باشد.

آن صدا کو اصل هر بانگ و نداست　　　خود صدا، آنست دیگرها صَداست

یعنی صوت منعکس از صوت اول است و این خطاب الهی در دنیا حکمی دارد و در آخرت حکمی و در عوالم ملکوت قبل از کثرت مادی حکمی دارد و مقاولهٔ بین ملائکه جبروت و حق ـ تعالی ـ و تکلم حق با نبی خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله در معراج غیر از تقاول بین ملائکه واقع در عالم مثال است و مکالمه در عالم مثال از جهتی شباهت به تکلم در این عالم دارد.

ارادهٔ حق در مقام تعین ذات به مقام اسم «المرید» که عبارت است از: حب به ذات و حب به لوازم اسما و صفات و اظهار خواص صفات و مظاهر اسمایی به تبع حب به ذات متنزل در مظاهر خلقیه، از ملکوت اعلا تا آخر مرتبهٔ عالم ماده است و ظهور خواص آن در موالید ثلاث و در درجات انسان به حسب قوس صعود داستانی دیگر دارد، در هر مرتبه از مراتب آن را احکام و اسمایی خاص است و در عالم شهادت به ارادهٔ تشریعی و تکوینی منقسم می شود و اراده از حقایق ارسالیه است، لذا نافذ در جمیع ذرات و درجات وجودی است، به حسب ظهور و بطون هر شیء و آنچه را که اراده نماید و بخواهد و مشیت ازلیه به آن تعلق گیرد، موجود می شود و چون حاکم بر مظاهر امکانیه در مقام تحقق صرف تعلق ارادهٔ او بر نظام کل است، بر سبیل ابداع آن حقایق را لباس هستی می پوشاند و تعلق آن ازلی

و ابدی و حق دائم التجلی است، امام عليه السلام فرمود: «فعال لما يشاء» و کلمهٔ «فعال لما يريد»، در کتاب و سنت زیاد دیده می شود. بین اراده و مشیت فرق است و مشیت به اعتباری اعم است و از بعضی از مأثورات ولویه و نیز اطلاقات در لسان شرع این معنا فهمیده می شود و در مقالات بعدی ذکر خواهد شد.

ارادهٔ حق ـ تعالی ـ همان طوری که ذکر شد با حفظ وحدت چون از حقایق ارسالیه است، رفیع الدرجات است و به اعتبار اضافه به ممکنات متصف به حدوث می شود و شاید به این معنا حمل شود مأثور وارد در کافی «إنما إرادته إحداثُه» کنایه از آن است که ارادهٔ ظاهر از حق در مقام تعین ذات به اسم «مريد» به اعتبار تنزل، و اضافه به حادث و ممکن متصف می شود و ارادهٔ در خلق مراد و نیز به اعتبار اضافه به متعلق مرید است و تحقیق الکلام بالاجمال: أن للإرادة الذاتية الأزلية مظاهر فينا: «الاول، الميل وهو اجتذاب النفس أو القلب إلى محبوبه»، اراده به این معنا در کلیهٔ مظاهر وجودی سریان دارد، ولی سریانی که به آثار نمی توان آن را شناخت و به حسب حقیقت مجهول الکنه است، مانند تمام صفات عامهٔ وجود که این صفات از حیث اتحاد با ذات قبول تجافی نمی نماید، ولی آثار این صفات در مظاهر، بارز و هویدا است و حکم اراده در بسایط اولیهٔ عنصری، همان میل به ترکیب است که منشأ پیدایش مرکبات و بالاخره مبدأ ظهور قوس صعود است.

طبایع جز کشش کاری ندانند حکیمان این کشش را عشق خوانند

***

یکی میل است در هر ذرّه رقاص کشد این ذرّه را تا مقصد خاص

«المظهر الثاني للإرادة هوشدة الميل وإذا قوى الميل واستدام، سمي ولعاً وإذا اشتد وزاد وأخذ القلب في الاسترسال فيمن يحبه، سمي صبابة وهو المظهر الثالث للإرادة» (الصباء في اللغة: الشوق. أصبي الشيء فلاناً أي شاقه واستهواه وحن إليه حنيناً).

لا يعرف الحب إلّا من يكابده ولا الصبابة إلّا من يعانيها

هر که در آتش نرفت بی‌خبر از سوز ماست

سوخته داند که چیست پختن سودای خام

«ثم إذا انفرع القلب له بالكلية وتمكن ذلك منه، سمي شعفاً وهو المظهر الرابع للإرادة. ثم اذا استحكم في الفؤاد وأخذه عن الأشياء سمي هوى وهو ما أشار إليه وقال: هوى ناقتي خلفي وقدامي الهوى. وهوالمظهر الخامس للارادة والمنسوب إلى مولانا سيد الاحرار عليه السلام: تركت الخلق طراً في هواكا. توجه به حق به نحوی که سالك محبوب از غیر او بریده و به او پیوسته است «هوی» نام دارد و در کلام رابعه به آن اشارت رفته است: احبك حبين: حب الهوى ... .

«ثم إذا استوفي حكمه إلى الجسد، سمي غراماً (أي ولعاً) وهو المظهر السادس للارادة. ثم إذا نمي (نما) وزالت العلل الموجبه للميل، سمي حباً وهو المظهر السابع للإرادة». به این معنا اشارت رفته است در کلام رابعه، جزء دوم بیت اول «وحب لانك اهل لذاكا».

«ثم اذا هاج وأفنى المحب عن نفسه سمى وناً وهو المظهر الثامن للإرادة. ثم إذا طفح حتى أفنى المحب والمحبوب سمي عشقاً وفي هذا المقام يرى العاشق معشوقه ولايعرفه كما هو مشهور عن مجنون في بعض حالاته وفي هذا المقام، لايبقى إلّا العشق وحده وهو الذات الصرف». این مقام تاسع از مظاهر ارادهٔ کلیه است و مقام عاشر آن، بقای بعد از فنا و رجوع به کثرت و نیل به مقام دعوت و تمکین است.

فنای در ذاتِ یا تجلی ذات در مظهر حضرت ختمی مرتبت و اهل بیت او علیهم السلام غیر از فنا به اسمای ذاتیه یا اسمای ذات است و فنای ذاتی و بقای آن به نحو دوام اختصاص به اولیای محمدیون دارد. فافهم ولاتختلط كما اشتبه الأمر على كثير من المشهورين بالفضل والذكاء.

در این مقام اراده نافذ در ظواهر و بواطن اشیا، مانند نقطهٔ سیالهٔ از ذات ظاهر و به اصل خود رجوع می کند بدان سان که ظل پس از انبساط روی به شاخص برده و سرانجام ناپدید می گردد.

برخی از ارباب ذوق به جای ذات، حقیقت عشق را مبدا تعیین معشوق (واجب) و عاشق (ممکن) قرار داده اند و حقیقت عشق در واقع بدون تجافی و فلته، سریان در معشوق و عاشق دارد و در مظاهر خلقی، ظهور و تعین خاص در هر پدیده ای و احکام خاص در هر مرتبه ای دارد.

دی عشق نشان بی نشانی می گفت — *اسرار کمال جاودانی می گفت*

اوصاف جمال خویشتن بی من و تو — *با خود به زبان بی زبانی می گفت*

مناسبات که حب یا محبت بر آن مترتب است؛ زیرا، رابطهٔ مناسبت بین محب و محبوب، نتیجهٔ مناسبات است (و بدون مناسبت هیچ پدیده ای در عالم وجود، لباس تعین نمی پوشد و اسمای متعدده و متکثره که در غیب ذات به وجودی جمعی تحقق دارند، در مقام ظهور، به مظاهر علمی و عینی خاص متعین می شوند و مظاهر و اعیان مناسب خود را دارند و قبول کثرت می نمایند) بر سه قسم و به اعتباری بر پنج قسم می باشند:

یک قسم از آن مناسبت ذاتیه نام دارد که محب انجذاب و کششی در باطن خود، نسبت به محبوب، احساس می کند، ولی علت کشش را نمی یابد. این مناسبت را مناسبت ذاتیه نامند و اقسام دیگر از مناسبت را، مناسبت صفتی نامند و در ابیات تائیه و شرح آن و مقدمهٔ حقیر، مفصل اقسام مناسبت مذکور است و رابعه به آن اقسام اشارت نموده است:

أحبك حبين: حب الهوى — *وحب لأنك أهل لذاكا*

وأما الذي وهو حب الهوى — *فذكرك في السرحتى أراكا*

وأما الذي انت أهل له — *فشغلي بذكرك عمن سواكا*

نفوذ و سریان ارادهٔ الهیه که در هر مقامی تعین خاص دارد، در حقیقت سریان حب حق در مراتب و مظاهر وجود است که در نظام دنیا نیز که مرتبهٔ نازلهٔ کمال است، بازار وجود را گرم نگاه داشته است و حیات و حب به حیات و عشق به کمال و شوق مبدأ اکتساب کمالات مفقوده و بالاخره حب به کمال مطلق ساری

در اشیا و فطری عوالم طولیه و سلسلهٔ عرضیه وجود است.

گرمی بازار عالم هست از سودای عشق

عشق اگر دکان ببندد، گردد این بازار، سرد

مؤلف تمهید القواعد (ص۱۱۵، ط ج) و عارف محقق ملاعبدالرزاق کاشانی از امام صادق علیه‌السلام از طریق روات عامه نقل کرده اند: «إن الجمع بلاتفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد.» جمعی از منتسبین به معرفت، جمیع حقایق امکانیه را خیال اندر خیال و عالم و ما سوی اللّه را صرفاً، همان مفاهیم امکانیه و ماهویه دانسته و به زعم برخی از اکابر، این جماعت جمع بین اصالت وجود در حق و اصالت ماهیت در خلق کرده اند و حال آن که آنها عالم را همان تعینات اعتباریهٔ ماهویه و حقیقت عالم را ثانیهٔ ما یراه الأحول و نقش دومین چشم احول دانسته است.

امام صادق علیه‌السلام به بطلان این مسلک اشاره نموده اند؛ چه آن که نفی معلول همان نفی علت و خالق است و معلول وابسته به نفس ذات علت است و نفی معلول، نفی تحقق ذات علت است. جمعی برای ذات حق، حقیقتی منحاز از مجالی امکانیه قائل نیستند و از این عبارت ارباب تحقیق که صریح ذات تعین ندارد و وجود لابشرط غیر مقید به اطلاق است، تعین مصطلح حکما و محققان از متکلمین را گمان برده اند که گفته اند واجب متعین به نفس ذات خود می باشد و متشخص است به ذات خود بدون جهت و حیثیتی.

این قول و قول به عدم انجباز حق نیز باطل اوست، منشأ اعتقاد به چنین مسلک باطل، عدم آشنایی به اصطلاحات قوم است، عبارت شریفهٔ «... الجمع بلاتفرقة زندقة والتفرقة بدون الجمع تعطيل»، اشاره به بطلان این دو مسلک است. عبارات مکرر در کلام اهل بیت علیهم‌السلام: «يخرجه عن الحدين: حد التشبيه وحد التعطيل» دلالت بر ابطال دو مسلک مذکور نیز می نماید و نیز دلالت نماید بر جمع بین تنزیه و تشبیه، تنزیه صرف مسلک معتزله، مستلزم تحدید حق و عدم نفوذ قدرت و اراده

و وجود حق در مجالی امکانیه است، ملازم است با محدودیت ذات و انکار معیت قیومیه حق، لذا برخی از جهال اهل حدیث از عامه، آیه کریمهٔ «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ[۱]» را معیت علمی دانسته اند با آن که چون ذات حق صرف علم است به ناچار محیط است، به کلیهٔ مراتب وجودی و عبارت «داخل في الاشياء لاكدخول شيء في شيء ...»، صریح در تقوم خلق به حق است. لذا مبدأ وجود با حفظ تنزه احدی ذاتی در مقام تجلی و ظهور، متصف است به کمالات وجودیه در مقام تفصیل و تعین به مجالی اسما و صفات، ولی به وجه اطلاق نه محدودیت ملازم با نقایص امکانی و قبول حدود عدمیه و کلام امام صادق عليه السلام «والجمع بينهما توحيد» اشاره است به آنچه که ذکر شد.

وإن قلت بالتنزيه كنت محدداً وان قلت بالتشبيه كنت مشبهاً

وان قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً

وقد أشار القائل إلى قول سيد أرباب العرفان، أمير المؤمنين ـ أرواحنا لروحه الفداء: «لاجبر ولاتفويض، بل أمر بين الأمرين.» وهذه الكلمة النورية قد صدرت من مصدر تأله الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام مدينة باب المعرفة ولم يسبقه أحد في الدورة الاسلامية.

هزار نقد به بازار کاینات آرند یکی به سکهٔ صاحب عیار ما نرسد

بازگشت به نقد بر گفتار فخر رازی

بعضی از فضلای محقق معاصر (دوستان بنده) خیال دارند فخر رازی را در سلک حکما بیاورند، چون به نظر آنها شاك در فلسفه فیلسوف شکاك است.

شیخ با برهان غیرقابل انکار، اثبات کرده است که وجود مطلقاً از لوازم و عوارض ماهیت نمی باشد؛ چه آن که ماهیت از آن جهت که ماهیت است، نسبت به وجود و عدم، نسبت مساوی دارد، اقتضای وجود در ماهیت ملازم

۱. حدید(۵۷) آیهٔ ۱۴.

با اقتضای عدم است.

این نیز برای هر متفلسفی واضح و آشکار است که مبدأ وجود، ماهیت ندارد و وجود نه معنای جنسی و نه از معانی نوعی است.

خطیب رازی دارای انتقال ذهن و فهم جوال است، ولی در مقام تحقیق در معضلات کلامی و فلسفی و مواردی که مقلد از محقق تمیز داده می شود. قوهٔ خیال و واهمهٔ او عنان اختیار را از قوهٔ عقل یا عاقله می گیرد و به نحو غلط انداز و تصادف، گرایش به واقع از او دیده می شود. بعد از آنچه که ذکر شد گوید: «لقد تأملت الکتب والطرق الکلامیة والمناهج الفلسفیة فما رأیتها تشفي علیلاً (یعنی علیلی که مبتلا باشد به دای عضال و ذهن مغالط شبهه خیز فاقد قوهٔ ماسکه) ولاتروي غلیلاً» (یعنی آدم مبتلا به مرض استسقا که بالاخره کشندهٔ او آب است).

چنان از چشمهٔ شیرین می کشید آب   که مستسقی از آن می گشت سیراب

و رایت أقرب الطرق طریقة القرآن. اقرء في الإثبات: «**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ**[۱]» و «**إلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ**[۲]» وفی النفي: «**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ**[۳]» و «**لاَيُحِيطُونَ بِهِ عِلْمَاً**[۴]» و «من جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتی». او در آیات ذات شک دارد که آیا وجود صرف است، در این صورت صفات زاید بر ذات معنا ندارد و چون گفتهٔ شیخ اشعری در او اثر عمیق تر دارد از کتاب و سنت، حق را از سنخ ماهیت می داند و شک دارد که وجود زاید بر ماهیت اوست یا اصلاً وجودی در بین نیست و از آن متکلمان قرون عتیق است که خیال می کند شاید وجود صفت و از عوارض خارجی ماهیت باشد، در آیات صفات نیز شک فلسفی ندارد، بلکه شک دینی دارد و حیران است که آیات صفات و اسما مثل رحمان و رحیم و علیم و سمیع

---

۱. طه(۲۰) آیهٔ ۵.

۲. فاطر(۳۵) آیهٔ ۱۰.

۳. شوری(۴۲) آیهٔ ۱۱.

۴. طه(۲۰) آیهٔ ۱۱۰.

و بصیر و مرید و قائل، و بالأخرة اُمهات صفات عین ذاتند؟ در صورت عین بودن، شبههٔ مرحوم غزالی به جای خود پابرجاست که اگر خداوند ذات دارد، صفات باید برای حفظ مسمّای ذات زاید بر ذات باشد و هر که بگوید صفت متحد با ذات است جاهل است!

او در افعال حق نیز حیران است و از آیات افعال دوام فیض نمی فهمد و ما به آیه کریمهٔ «قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُاللّٰهِ مَغْلُولَةٌ... بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ[1]» بر قدم فیض استدلال کردیم و در اخبار و ادعیهٔ ارباب عصمت بر این اصل شواهد زیاد دیده می شود و در نفی ماهیت از حق در کتب محدثان به عبارات مختلف حدیث نقل شده است و «هو أحديٌّ الذات وأحديّ المعنى»و «كمال التوحيد نفي الصفات عنه». این که گفته است: «اقرء في الإثبات: الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ[2]» مغالطه کرده؛ چون این بحث در همین کریمه پیش می آید که آیا اسم رحمان زاید بر ذات یا عین ذات است؟ در قرآن اسم از عین بودن و یا زاید بودن برده نشده است و به عقل واگذار گردیده است.

آیا مراد از عرش چیست؟ عرش در کتاب و سنت اطلاقات عدیده دارد و حدود ده معنا از اطلاقات عرش در این جا به ذهن متبادر می شود و او از کسانی است که در مبحث عرش و کرسی و لوح و قلم و سدره و ... سرگردان است «وكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ[3]»، «الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ[4]»، «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّك ... يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ[5]»، «وتَرَى الْمَلاَئكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ[6]»، «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُوالْعَرْشِ[7]».

---

۱. مائده(۵) آيهٔ ۶۴.
۲. طه (۲۰) آيهٔ ۵.
۳. هود (۱۱) آيهٔ ۷.
۴. طه (۲۰) آيهٔ ۵.
۵. حاقه (۶۹) آيهٔ ۱۷.
۶. زمر (۳۹) آيهٔ ۷۵.
۷. غافر (۴۰) آيهٔ ۱۵.

در روایات نیز مصادیق مختلفه از عرش اراده شده است، از قبیل علم و تعیین ثانی و عالم مثال «إن في العرش تمثال جميع ما خلق اللّه» و به کلیهٔ عوالم وجودی با حفظ تحقق آنها به احاطهٔ قیومی حق، عرش اطلاق شده: «كانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ[1]» به تفسیر صافی مراجعه شود. چند حدیث معجز نظام از ائمهٔ اهل بیت ﷺ در بیان معنای آیهٔ مذکور نقل شده است. و در تفسیر کریمهٔ «الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ[2]» مراد از عرش بنا به روایت اهل بیت کلیهٔ عوالم امکانی و مراد از استوی احاطهٔ قیومیهٔ حق است.

اگر اتباع قفال در عصر تلفن و تلگراف بودند، مسألهٔ وحی را نیز امری تخیلی می پنداشتند، سلاطین را چون تلگرافچی مخصوص فرض می کرد و نام آن را حامل وحی می نامید. از کلام قفال معلوم می شود، تقبیل دست نیز ارث سلاطین است و دست بوسی در قدیم اختصاص به ملوك داشته است، اختلاف واقعی بر سر الفاظ است و «لاعبرة بها».

ایشان ـ طبق یادداشتی که دارم ـ از قفال در توجیه عرش و کرسی عبارتی نقل نموده و آن را بسیار ستوده است: «قال القفال في تفسير قوله: «الرحمان على العرش ...» المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره أنه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته بما اعتدوا الناس من ملوكهم وعظمائهم، فمن ذلك إنه جعل الكعبة بيتاً يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته، كما يزورون ملوكهم. وذكر في الحجر الأسود أنه يمين الله ... ثم جعله موضعاً للتقبيل كما يقبل الناس أيدي ملوكهم وكذا ما ذكره في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين و وضع الموازين، فعلى هذا القياس جعل لنفسه عرشاً ثم أثبت لنفسه كرسياً».

---

۱. هود (۱۱) آیهٔ ۷.
۲. طه (۲۰) آیهٔ ۵.

این مسلک را خطیب رازی و زمخشری و جمع کثیری از مفسرین پذیرفته اند و به نظر مردمان سطحی غیروارد به مبانی دینی و عقلی خوشگوار و شیرین به نظر می آید، ولی این قسم تاخت و تاز در اصول و عقاید و شانه خالی کردن از تعمق، به کلی اساس شریعت را مشتمل بر تخیلات شعری و تمثیلات غیرواقعی قرار می دهد.

اگر متصدیان تعلیم و تعلم اصول و عقاید و شریعت چنین فضلایی و متصدی پیاده کردن و به مرحلهٔ عمل آوردن فروع آن امثال بنده باشند، دیگر باید گفت الفاتحه مع الصلوات. مثلا دربارهٔ ملائکه (که در آیات از باب تأدیهٔ مقصود برای تقریب به اذهان، دارای اجنحه و بال و پر تعریف شده اند) بگوییم که چون ملوك برای سرعت در رساندن نامه های فوری، کبوتر نامه رسان تربیت می کرده اند، خداوند از برای نشان دادن سطوت و پادشاهی خود، ملکی فرض کرده و آن را به حسب تقریب و تخیل و تفهیم عباد از باب خودنمایی جبریل نام نهاده و به آن موجود تصویری و اشباه او از خدم و حشم حق، بال ها تصویر نموده است و جمیع اسماء وارد در شرع از قبیل عرش و کرسی و جنت و نار و درجات جنان و درکات نیران و صراط و شجرهٔ طوبی و سدرة المنتهی وجنة الماوی و حضور انبیا و ملائکه و ... همه و همه تمثیلات و تخییلاتی است، بدون آن که اصلی داشته باشند.

ملوك دشمنان خود را در گودال و قعرسجون زندانی می کردند، حق ـ تعالی ـ نیز برای تخویف و وعید، سجنی تصویر فرموده و آن را جهنم نام نهاده است، (بئر جهنام أي بعيد الغور). این اشاره است به نهایت بعد بین عبد عاصی و حق ـ تعالی ـ برای ترغیب مردم به عبادت، درجاتی برای جنت و درکاتی از برای جهنم تصویر کرده است. قال القفال في ذيل كلامه: «كلما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسي، فقد ورد مثلها، بل أقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر. ولما توقفنا هيهنا على أن المقصود تعريف عظمة الله مع القطع بأنه منزه عن أن يكون في الكعبة، فكذا الكلام في العرش والكرسي ...».

در سر قرار دادن کعبه و مساجد، مسألهٔ آن طور نیست که او خیال کرده است. این مهم را نیز تقریر می کنیم و قیاس محل عبادت بر مراتب و درجات عوامل ملکوت قیاس مع الفارق است؛ چون در دربار بعضی از خلفا و بعضی از ملوك، از نرینه و مادینه با صباحت منظر در خدمت حکام مذکور و موجب جلال و شکوه و مسرت خاطر درباریان بودند، می رقصیدند و آواز می خواندند، خداوند از برای تمثیل و نمایش شکوه و جلال دستگاه ربوبی، حور و غلمان جهت ترغیب مردم به عبادات تصویر فرموده است.

گفتیم خطیب رازی اقرب طرق به واقع را قرآن دانست. احدی از مسلمین منکر این حقیقت نیست که قرآن اشرف و اوثق طرق به رسیدن به واقع و کسب معارف الهیه است، ولی بدون قدرت عقلی قرآن نیز سودی ندارد و عقل نور است و کور محروم از این نور است: «وَلاَیَزِیدُ الظَّالِمِینَ إلاّ خَسَاراً»[1]. گفت: «ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»، باید گفت: الآن حصص الحق وطلع الصبح وذهب العسس. فخرالدین رازی در آیات ذات و صفات و افعال دچار حیرت شده است، بعد رافع حیرت خود را در سه عقدهٔ مذکور در سه آیه بیان کرده که اصلا مربوط به بحث مذکور نمی باشد.

در کریمهٔ «الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوىٰ»[2] نیز حیرت دارد و نتوانسته با حفظ غنای ذاتی حق و تنزه او از تجسم وتقدر، معنای صحیحی برای عرش و کرسی پیدا کند. ما در مباحث آینده موارد اطلاعات عرش را ذکر و به مدد چند روایت بدون التزام به تجسم حق، مطلب قانع کننده ای در این باب تقریر می کنیم.

در معنای «إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ»[3] نیز گرفتار است و حیران که آیا کلم طیب نفوس کامله در علم و عملند و عمل صالح موجب صعود ... و تازه ارتباطی با مواضع

---

۱. اسراء (۱۷) آیهٔ ۸۲.
۲. طه (۲۰) آیهٔ ۵.
۳. فاطر (۳۵) آیهٔ ۱۰.

عقدهٔ شکوك او ندارد. ذهنی که محصول و حاصل آن شکوك و شبهات ناشی از قوهٔ وهمیه است، در همه جا شک دارد و اگر جواز شرعی برای ابدای شبهات در کلیهٔ آیات از جمله «قُل هُوَاللّٰهُ أَحَدٌ[۱]» در دست داشت؛ یعنی از تکفیر نمی ترسید، ده شبهه در وحدانیت حق نیز ذکر می کرد و شاید در کلیهٔ عویصات در اصول و عقاید شک خود را ظاهر می نمود. و برای رفع حیرت (مثلاً) در نحوهٔ تبعیت افعال حق نسبت به ذات با «تَبَّتْ یَدَا أَبِی لَهَبٍ[۲]» رفع تحیر می کرد؛ چه آن که ذهنی اگر کنترل نداشت، نه میزانی جهت حق دارد و نه ملاکی در گرایش به باطل.

برای حل و فک عقدهٔ شک از آیات ذات و صفات و افعال به کریمهٔ «لاَیُحِیطُونَ بِهِ عِلْماً[۳]» التجا برده است. و هیچ ربطی آیهٔ مذکور به شبهات او ندارد؛ چون هرگز این مسأله در کتب محققان از فلاسفه و عرفا عنوان نشده است که باید به ذات حق و صریح وجود او عالم شد؛ چه آن که علم به حقیقت کوچک ترین حیوانات جسمانی و آگاهی از ذات ذره ای از ذرات اجسام صغار نیز محال است و ما فقط از اشیاءْ لوازم و عوارض و خواص، درك می کنیم و علم ما به جواهر خارجی نیز برمی گردد به علم به لوازم، تا چه رسد به ذات حق که اعلم خلایق فرمود: ماعرفناك حق معرفتك «لأنه صرف الوجود ومحض التحقق»، لایحیط به عقل لاوهم، وإن الملأ الاعلی یطلبونه کما أنتم تطلبونه حمل موجود، عالم قادر، مرید، بر حق ـ تعالی ـ از قضایای حملیهٔ غیر بتّیه است. ولی از باب مقایسه با ممکنات، عقل جزماً حکم می کند که حق متعال صرف حقیقت وجود است (شيء بحقيقة الشيئية) و صفات او زاید بر ذات نیست، لأنه أحدي الذات وأحدي المعنی.

---

۱. اخلاص (۱۱۲) آیهٔ ۱.

۲. مسد (۱۱۱) آیهٔ ۱.

۳. طه (۲۰) آیهٔ ۱۱۰.

نگاهی گذرا به پژوهش های غیرعلمی

بنده در طی مطالبی جدا از نقد بر تهافت ابوحامد، یادداشت هایی در باب فصوص الحکم، اثر نیکلسن [1] را به روایت آقای اوانسیان نقل و مواضع اشتباه او را با رعایت بی طرفی و به دور از غرض و اجتناب از تطویل کلام مورد نقد دقیق قرار می دهم «وَاللّٰهُ یَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ یَهْدِی السَّبِیلَ [2]». همچنین در ضمن نقد مطالب غزالی، مباحثی از محصَّل و شرح اشارات و تفسیر خطیب رازی را نیز نقل و مورد نقد و بررسی قرار می دهم.

آدمی متأسف می شود از این که دانش پژوهان ممالک اسلامی برای تحصیل علومی که دانشمندان مسلمان اساس آن را بنا نهاده اند به ممالک غرب رو آورند، در صورتی که از غرب به ندرت دانشجو برای فراگرفتن دانش به مملکت های اسلامی می آیند. شخص بسیار مستعد و باهوشی چون ابوالعلاء عفیفی از سرزمین مصر ـ که زمانی مرکز تعالیم عرفانی و فلسفی بود و مردانی چون ابن فارض در آن محیط تربیت شده اند ـ عمر خود را صرف درسی کند که استاد آن

---

۱. کسی نگوید ترجمه نارساست، از ترجمهٔ نارسا نیز، چهرهٔ واقعی نیکلسن را می توان نتیجه گرفت که او به زبان ابن عربی آشنا نبوده است.

۲. احزاب (۳۳) آیهٔ ۴.

درس از حل مشکل عاجز باشد و به جای بیان مطالب کتاب فصوص، او را به مطالعهٔ فتوحات تشویق کند.

عفیفی با تهیهٔ چند شرح که یکی از آن شروح را از قونوی پنداشته است، با کمال تکلف تعلیقاتی بر این کتاب نوشته و مقدمه ای بر آن افزوده است که آن مقدمه مورد مراجعه و استناد فضلای عصر قرار گیرد و روی سلیقه فرنگی ها در تار عنکبوت کلماتی مهول نظیر آن که: حلاج حلولی بوده، مثنوی وحدت شهودی بود، و زید وحدت وجودی و عمر بین این دو حیران گرفتار شده اند ذکر نموده است.

ابوالعلاء عفیفی بسیار باهوش و مستعد بوده و آثار خوبی از او در دست است، ولی معضلات فصوص به حال خود باقی است و چنان با تکلف مطلب نوشته که به خوبی معلوم می شود که معلم نتوانسته است او را راه بیندازد.

تائیهٔ ابن فارض نیز مملو است از دُرر مباحث ذوقیه که یکی از بزرگ ترین عارفان در مشارب عرفانی به تدریس آن پرداخت و شرح این تائیه یکی از کتب عالی و کم نظیر و با نفیس ترین اثر در عرفان برابر می نماید، به انضمام اصول و قواعدی که تحریر آن اختصاص به سعید الدین سعید فرغانی [۱] از مردم فارسی زبان فرغانه دارد، انسان کامل جیلی نیز در حد اعلا فنّی و غامض است. آنچه که نیکلسن پیرامون تائیهٔ ابن فارض نوشته ندیده واضح است که چیزی قابل ذکر نیاورده است.

جای تعجب است که نیکلسن به جای شرح ملاعبدالرزاق کاشی، شرح قیصری شاگرد او را انتخاب نکرده است که دارای مقدمه ای است که بسیار راهگشا در حل عویصات کتاب است. مضافا بر آن که قیصری بیشتر به حل و توضیح مطالب کتاب پرداخته است تا اظهارنظر.

---

۱. نام شارح یا مقرر بنابر نوشتهٔ خود وی، سعید الدین سعید است نه سعدالدین سعید فرغانی که اغلب قریب به اتفاق کسانی که از او ذکری به میان آورده اند ـ غیر از شخص او و استادش قونوی ـ همه او را سعد الدین سعید دانسته اند.

بر فصوص شروح و تعلیقات زیادی به زبان تازی و ترکی و فارسی نوشته شده و کمتر اثری این قسم مورد توجه مریدان و مخالفان قرار گرفته است.

شرح هایی که بر فصوص الحکم نوشته شده است، با نظم خاصی بعد از شرح کاشانی رو به نظام ذبول رفته است، تا زمان جامی که کم کم شرح نویسی متوقف شد، اگر چه از تعالیق و حواشی آقامحمد رضا قمشه ای اصفهانی بر مقدمه و بعضی از قسمت های اصل فصوص که جسته، جسته نوشته است. خصوصاً حاشیهٔ مبسوط او بر فص شیثی در مقام بیان مراد ابن عربی از خاتم الاولیاء ـ که به تنهایی رساله ای محققانه است ـ معلوم می شود که از قیصری قدرتمندتر است. و در حکمت نظری نیز استادی محقق و مدرس بزرگ اسفار و شواهد و شرح اشارات در عصر خود محسوب می شود که سستی مشهود در برخی از آثار عرفا ـ که معلول علم کلام قبل از ورود به عرفان است ـ در کلمات وی وجود ندارد.

آقا محمد رضا متحقق در عرفان بود و در عمل نیز در حد اعلای از وارستگی و زهد و پرهیز ازموجبات آلودگی نفس قرار داشت. یکی از روایات باب توحید کافی (سؤال زندیق از امام صادق) را شرح کرده است و اگر شرحی بدان منوال به اصول کافی نوشته بود، بهترین شرح به حساب می آمد. با آن که او سرآمد عارفان زمان خود بود، بساط ارشاد جهت به دام انداختن عوام نگسترد و خانقاه تشکیل نداد، در مدرسهٔ صدر واقع در جلو خان مسجد سلطانی تهران منزل داشت و به نان و پنیر قناعت می کرد و گاهی پیازی بر آن اضافه می کرد و هفته ای دو یا سه بار به آبگوشت بازار اکتفا می نمود.

در عصر او برخی از مردم عوام فریب، با حفظ چند اصطلاح قلندران، به نام قطب شهرتی به دست آوردند و خانقاه تاسیس کردند و این قبیل از دراویش خانه یا خانقاه را دکهٔ عرفان نام نهادند. و چه اندازه فرق است بین خانقاهی که در آن شرح محققانهٔ کمال الدین عبدالرزاق بر منازل خواجه عبدالله نوشته شد با خانقاه هایی که محصول آن سبیل کلفت بود و قطب آن شاهزاده، به صرف این که ذوقکی دارد

و یا قطبی گری ارثی خانوادگی، نمی دانم معنای قطب را می فهمند؟

ما ضمن نقد بر تهافت از جهت اتفاق نظر ابوحامد و خطیب رازی در مسلک اشعریت از کتب فخر رازی: شرح اشارات و محصل و تفسیر او بر قرآن کریم، مطالبی نقل و مورد نقد و نقض و ابرام قرار می دهیم. تا معلوم شود تفسیر او نیز مملو است از نظرات اشاعره و انداختن آیات کریمه در دست اندازها و پدیدهٔ موروثی افکار مشتمل بر تفسیر به رأی و مشاغبات و جدلیات و صراعات که انسان با وجدان آن قسم آیات الهیه را وارد میدان ملعبه نمی کند و هر آیه ای که فهم آن غموض دارد از عهده برنیامده است.

چه انتظار می توان داشت از کسی که در تلهٔ نفی مناسبت بین علل و معالیل و اعتقاد به تعلق ارادهٔ حق بر ایجاد، بر سبیل جزاف و اذعان به جواز ترجیح بلامرجح و تحقق ممکن بدون تحقق وجوب ملازم با تحقق ممکنات با التزام به جواز عدم گرفتار است. فخر رازی در اثبات صانع و اثبات توحید ذاتی و صفاتی عاجز و بالاخره تعبداً مؤمن به کتاب و سنت است.

علت اختلاف علمی ما با متکلمانی مانند فخر رازی

شاید برخی تصور کنند اختلاف مذهب سبب اعراض دانشمندان ایرانی از فخرالدین رازی است و از این جهت محققان ایرانی مانند میر داماد و صدر المتألهین و اتباع ملاصدرا او را مورد انتقاد شدید قرار داده اند و حال آن که اختلاف فاحشی بین مسلک علمی تشیع و مرام اتباع شیخ اشاعره و معتزله از طرفی و جدایی دیرینه بین روش محققان از فلاسفه و متکلمان، موجب اصلی این اختلاف است وگرنه باید شارح محقق حکمة الاشراق و مؤلف درة التاج، علامه شیرازی استاد محقق در حکمت اشراقی و مشایی و بزرگ ترین شارح قانون نیز ـ که سنی متعصب است ـ مانند فخر رازی مورد جرح قرار گیرد. دانشمندان اسلامی شارح اول حکمة الاشراق محمد شهرزوری را از افاضل حکمای اشراق

می دانند، بدون آن که از مذهب او سؤال کنند.

خواجه طوسی با آن که خود نهایتاً بزرگ ترین فیلسوف در عصر خود محسوب می شود، شمس الدین خسروشاهی را حکیم و فیلسوف می داند، ولی از اطلاق لفظ حکیم فاضل بر فخر رازی مضایقه دارد و در نامهٔ خود به خسروشاهی نوشته است:

«لما كانت الكتابة وسيلة إلى تواصل من دانت أفئدتهم والسؤال ذريعة إلى استفادة الخبر لمن كان حرصه عليه شديداً ممكن كان باعه إليه مديداً، رأى الخادم الداعي محمد الطوسي التوسل ... إلى جناب العالي الفاضل المحقق المدقق، شمس الملة والدين برهان الإسلام والمسلمين، مشير الملوك والسلاطين، قدوة العلماء المتبحرين، سلطان الحكماء المحققين ...».

عیب ما ایرانی ها آن است که دانشمندان بزرگ خود را نمی شناسیم، یک تاریخ فلسفهٔ حسابی نداریم، تاریخ عرفان واقعی نداریم. همین شمس الدین خسروشاهی و امثال او را درست نمی توانیم در زمان و مکان و جا و مقام واقعی خاص خودشان بشناسیم. تنها علامهٔ شیرازی در چند مورد، به عنوان: قال بعض المحققين من المعاصرين مطلب تحقیقی از او نقل می کند، و غیر از آن اثری از او به دست نمی آید.

شرحی بر کلام امام صادق عليه‌السلام در تنزیه و تشبیه

در قسمت توضیح کلام امام صادق عليه‌السلام -پیش از این- در حدیث منقول از آن حضرت عليه‌السلام لفظ وجود و موجود در چند موضع به حق-تعالی- اطلاق شده است و اطلاق وجود و موجود در کلام اشخاصی که سؤال از ائمه نموده اند، دیده می شود و در آن عصر لفظ شیء که قطعا مراد شیء مساوق وجود می باشد، بیشتر رایج بوده. در کافی لفظ وجود و موجود، مکرر به مبدأ وجود اطلاق شده است. در کتاب توحید (باب ابطال الرؤية، حدیث ۱۲) مذکور است: «فإذا

حمل القلب على ما ليس في الهواء موجوداً ... إلى أن ساق الحديث بقوله: إن يحمل قلبه على ما ليس موجوداً ... إلى أن قال: لم يتوهم إلّا ما في الهواء موجود».

باب «النهي عن صفة بغير ما وصف به نفسه ـ تعالى ـ»، حديث اول: «... فانف عن الله ـ تعالى ـ البطلان والتشبيه (كه ناظر است به نفی تنزیه صرف و تشبیه محض و جمع بین این دو) فانف عن الله البطلان والتشبيه فلانفي ولاتشبيه، هو الله الثابت الموجود ...».

در کتاب منازل السائرین (باب العاشر، قسم النهايات، باب الوجود) خواجه عبدالله تصریح فرموده است که در قرآن در چند مورد وجود ذکر شده است و مراد او مادهٔ وجد یجد باید باشد و همین کافی است. در روایات امامیه و ادعیه لفظ وجود و موجود اطلاق شده است، ولی لفظ وجود و موجود، از اسمای حق محسوب نمی شود و دلالت بر ثبوت و تحقق دارد و اسمای الهیه که در کتاب و سنت مذکور است و توقیفی است از این باب است که رابط بین حق و خلق، اسمای الهیهٔ مناسب با مظاهر اسماییه است و این خود محتاج به بحثی مبسوط است و توقیفی بودن اسما که در ادعیه و اوراد و اذکار خاص نماز و دیگر عبادات اسراری وجود دارد و السنهٔ ارباب دعات نیز مناسبت با ذکر خاص همان لسان است که اگر با دقت غور و بررسی شود، معلوم می گردد که چرا دعا به لسان استعداد ذاتی و لسان «حال» مستجاب و دعا به لسان «قال» نوعا غیرمستجاب است.

این که استاد دانا، حضرت آقای دکتر زریاب ـ أدام الله توفیقه ـ مرقوم داشته اند، لفظ وجود از زمان حضرت رضا عليه السلام متداول شده است، صحیح به نظر نمی رسد. و فخر رازی در مسألهٔ وجود مثل همه مسائل غور و بررسی دقیق نمی کند و مانند همهٔ اشاعره به طور مطلق اصالت ماهیتی است و از کلمات شیخ و اتباع او اصالت وجود فهمیده می شود، با این که اتباع رئیس تصریح کرده اند که وجود عارض تحلیلی است نسبت به ماهیت، آن هم در موجودات امکانی و در

خارج این دو متحدند؛ چه آن که وجود، نفس تحقق ماهیت است، ولی فخر رازی چون از طفولیت مبانی اشاعره را به گوش او خوانده اند، مبدأ وجود را ماهیت می داند، قهراً قائل به این مسلک هر مفهوم زاید بر ذات را، عرض و صفت می داند، بدون وجود فرق بین ممکن و واجب و توجه ندارد که کثیری از مفاهیم متغایره ممکن است از وجود و ذات واحد انتزاع شود بدون تحقق کثرت در معنون و مصداق.

نقد بر چندی از اعتراض های وارده بر فلسفه

جواب مطالب جمیع کسانی که در مخالفت با فلسفه، فقط به اسم ائمه اکتفا کرده اند، بدون آن که تدبر لازم را داشته باشند در ضمن مطالب قبل عرض کردم که بدون تخصص و احاطهٔ تام در الهیات توأم با ذوق و قریحهٔ خاص درك احادیث وارد در عقلیات و الهیات که اساطین روایت و أشیاخنا الإمامیه -رضي الله عنهم- از اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ نقل کرده اند، مشکل بلکه محال است و احتیاج به فهم معانی دقیق روایات به علم کلام تحقیقی که در مسلک امامیه همان کتب میرداماد و صدر الحکما و اتباع ملاصدرا (کلام تحقیقی شیعی محسوب می شود) وگرنه معلوم و ضروری است که آگاهی علمی و آشنایی کامل به مباحث وجود و علت و معلول و حدوث و قدم، مباحث وجوب و امکان، بحث در نحوهٔ وجود ملائکهٔ ساکن جبروت و ملکوت اعلا و ملکوت اسفل و کلیهٔ مباحث الهیات و مباحث علم النفس و ... شرط اساسی غور در فهم احادیث امامیه است.

بحث نبوت[1] و ولایت از عویصات علم الهی است که جز از طریق

---

۱. برداشتی که محققان از عرفا و حکمای شیعی مذهب از ولایت و نبوت دارند، غیر از آن چیزی است که فقها و محدثان و بعضی از محققان حکما از جمله حجت فرقهٔ ناجیه و ... ذکر کرده اند و آنچه را که متأخران از شیعه ذکر کرده اند، مأخوذ از روایات و آیات است با تدبر. معرفت و شناسائی برخی ←

عرفان خاص شیعه در برخی از قسمت ها نتوان حق کلام را ادا کرد و یا اصلاً سخن گفت.

به یک اصل مهم باید توجه داشت که استدلال به وجود حق و وحدت واجب الوجود و توحید ذاتی و صفاتی و افعالی، و مبحث مهم خلق اعمال و اقامهٔ برهان بر مباحث توحید در کتاب و سنت نبویه و ولویه، اختصاص به متوسطین دارد و اهل عصمت ﷺ برای تفهیم مطالب به مثال حقیر از ساکنان بلدهٔ خراب آباد حدوث، منت گذاشته اند و با ما همراهی فرمودند که برهان را مقدمه برای عیان قرار دهیم چه آن که آگاهی از راه، شرط سلوك راه حق است که بسیار باریک است وگرنه عقل در مستقلات عقلیه اگر درست از آن ودیعهٔ الهیه استفاده شود، خود راهگشاست ولی تا حدودی وجعل ربنا لکل شيء حداً.

خداوند آدم را مخیر نمود به اختیار حق و حیا و عقل، او عقل را انتخاب کرد که آن دو بدون عقل، غریب و تنها می مانند. ائمه ﷺ ارباب همم عالیه را متوجه کرده اند که در قوای باطنی انسان، قوه ای که واقع را آن طوری که هست ببینند خلق نفرموده است و همان طوری که رئیس فرمود در مستقلات عقلیه، عقل جز اعراض و آثار و لوازم درك نمی کند، ولی رسول اکرم ﷺ از خداوند مسألت نمود که: «رب أرني الأشياء کما هی». حق ما را بیدار می فرماید ولی از ناحیه تجلی به اسم «الهادی» و بعد از یقظه به ما دستور فرموده اند که شما منغمران در اوهام و مشتهیات نفس حیوانی باید جبران مافات نموده و منازل قرب به حق را به توفیق حق و راهنمایی ارباب عصمت بپیمایید که:

← از عرفای بی طرف از برادران سنت نیز از ولات ائمه ﷺ به اندازه ای رفیع و موافق با اصول ما شیعیان است که با معرفت یا دریافتی که کثیری از قدما و متأخران شیعه از مقام ولایت دارند، تفاوت، وصف شدنی نیست و فرق بسیار است بین کسی که شک در تجرد روح علی ؑ دارد و کسی که او را سر الانبیاء والاولیاء أجمعین و ولایت کلیهٔ او را ازلی و متجلی در جمیع انبیا می داند، از جملهٔ انبیای اولوا العزم.

هر چه جویی جز خدا بی حاصل است

هر چه پویی جز ره حق باطل است

از خودی بگذر که در راه خدا

صعب و بی پایان همین یک منزل است

در کریمهٔ معجز نظام می فرماید: «**سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الآفَاقِ وَفِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّیٰ...**[1]». این خداوند است که قوهٔ عقل را به ما داده است و خود، آیات الهیه را به ما نشان می دهد که بفهمیم، مبدأ و معاد اوست و این همان ارشاد به حکم عقل است و حق مطلق معرا از باطل اوست و فطرت غیرآلوده، خود به خود به طرف او می رود، به طرف مبدیی که نزدیک تر از او به اوست.

بعد از بیدار کردن عقل و به کار بستن این جوهر ملکوتی مستور از حواس و وهم، به اصل مهمی آدمی را راهنمایی می کند که غایت بالذات دعوت انبیا و اولیاست و ادراکات عقل و عبادت و تصفیهٔ نفس از کدورات عارض بر آن از نواحی توطن در عالم ماده و نشأت حرکت و استعدادات، و جاروب کردن گرد و غبار عالم ناسوت و زدودن گرد و غبار از فضای اندیشه و انقیاد کامل نسبت به عقل منور به نور شرع و توأم نمودن علم با عمل و گذشتن از هر چیز غیر از حضرت دوست ـ که مرده باد هر چه جز اوست - دیدنی دیده می شود نه با نور عقل که روشنایی آن محدود و مقید و در عین حال عقال است. لذا در کریمهٔ مبارکه فرمود: «**أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَیٰ کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ**[2]» و از باب تأکید و تتمیم کلام قدوسی آیات خود می فرماید: «**أَلاَ إِنَّهُمْ فِی مِرْیَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ**[3]» این زبان را ارباب عصمت می فهمند و مخاطب پیغمبر است که خداوند را در جمیع مراتب وجودی به شهود قلبی می بیند و این مقام که عبادت بدون «کان»

---

۱ و ۲. فصلت(۴۱) آیهٔ ۵۳.

۳. فصلت(۴۱) آیهٔ ۵۴.

نام دارد «لم أعبد رباً لم أره» از خواص ولایت است «وللولایة الکلیة أطوار لاسبیل للعقل إلیها».

مرگ را خواهم ولی تا کوی دوست   راه از این نزدیک تر داری بگو

«إعرفوا اللّه باللّه والرسول بالرسالة وأولی الأمر بالمعروف والعدل والإحسان» وقال ﷺ: عرفت ربي بربي. عرفني اللّه نفسه، فعرفته وجاء محمد بالحجج والبينات، فآمنت به وصدقته ... لو عرفت اللّه بمحمد ﷺ لكان محمد أوثق عندي «وإن اللّه أجل وأعظم أن يعرف بغيره، بل الخلق يعرف به».

مشایخ امامیه ما در علم الهی و مکتب توحید، خواجه نصیر «نصیر الملة والدین» وثالث المعلمین سید سند حضرت میرداماد وشیخنا وسندنا في المعارف الإلهیه، صدر الحکماء المتألهین وشیخ العرفاء الشامخین، حکیم محدث و مفسر عظیم و ... آنچه را که عرض شد، سخت توصیه فرموده اند و از صمیم قلب و اخلاص فوق التمام، و سرسپردگی توأم با معرفت نسبت به ائمه علیهم السلام لسان حال آنها مترنم به این مقال است که:

با وجودت زمن آواز نیاید که منم

صدر الحکما در موارد متعدد تصریح کرده است که: «إني لاعلم یقیناً أنه لایمکن لأحد أن یعبدالله کما هو أهله ومستحقه، إلّا بتوسط من له الاِسم الأعظم» و صاحب اسم اعظم حضرت ختمی مرتبت و معنای اسم اعظم اهل بیت ـ صلوات الله تعالی علیهم ـ یعنی وارثان علوم و مقامات و احوال او می باشند.

دنبالهٔ نقد بر اعتراض یاد شده بر فلسفه

در این که اهل بیت عصمت و طهارت مستکفی بالذات و بی نیاز از معلم بشری بودند و مربی آنها معلم شدید القوی و مبدأ اعلا بود، حرفی نیست و غیر از این اگر چیزی شنیدی باور نکن واولو الامر در لسان روایات جز امام معصوم مفترض الطاعه نمی باشد. مولی الموالی حدود و ثغور ائمه علیهم السلام را بیان فرموده اند:

«اعرفوا اللّه باللّه»، خدا را جز به خدا نتوان شناخت و این کار از عهدهٔ عقل بشری هر چند که کامل باشد، ساخته نیست و قلوب محمدیون به حقائق الایمان او را می شناسد، عقل آدمی را به خداوند دانا می کند، ولی کسی را به حق نمی رساند، بین دانستن و رسیدن فرق است.

رسول را هم باید از اخبارات او شناخت و اخبارات ختم نبوت را، صاحبان قلوب می فهمند و ملاك ختمیت نبوت را می شناسند و معجزه و نظایر آن در رتبهٔ متأخر قرار دارد و برای آنهایی است که عقل آنها در چشم است نه در قوهٔ عاقله. اما اولوا الامر را باید با چه شناخت؟ با چشم ظاهر یا با عقل و ...؟ خاتم الاولیا عليه‌السلام می فرماید: «... **وأولی الأمر بالمعروف والعدل والإحسان**» (که خود محتاج به بحث مفصل است و ابواب وسیعی دارد و مانند پیغمبر اخبارات خود را از همان مأخذ معرفت رسول اخذ می کند) بالغ به مرتبهٔ اعلای عدالت را افلاطون بزرگ ترین انسان و نزدیک ترین بشر به خدا می داند و خوب فهمیده است: «**اطلبوا العلم ولو بالصین ـ علیکم بمعرفة النفس ولو بالصین**» از حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله منقول است: «**علیکم بالسواد الأعظم**»، سواد اعظم از آن جهت مطلوب است که در آن مردان کامل و مردمی فهمیده ساکنند وگرنه سواد اعظمی که خالی از مردان بزرگ باشد، کاروانسرای بزرگی است پر از ... با این فرق که در کاروانسرا، چارپایان را مقید به میخ طویله می کنند و در سواد اعظم آن چنانی از قید آزادند و مطلوب اهل دنیا همج الرعاء أتباع کل ... .

مرتبهٔ احسان دارای سه درجه است: درجهٔ اول آن اشاره است به مقام عقل بالغ به نورانیت حاصل از اطاعت حق و متجلی به زیور علم و عمل و ادراك الحقایق علی ماهي علیها. مرتبهٔ اوسط احسان مشاهدهٔ حق است به نحو کان که فرمود: «الإحسان أن تعبد ربك كانك تراه»، عبارت «فاعبد ربك كانك تراه، فان لم تكن تراه، فإنه يراك» اشاره به آن است. مرتبهٔ بعد از این مرتبه نیل به مقام ولایت و قرب نوافل و قرب فرایض و تشرف به مقام جمع بین دو قرب مذکور و وصول به مقام اطلاق از

قیود سه گانه و تحقق به مقام مظهریت جمعیت اسماء الظاهرة والباطنة و عبادت حق در محضر حق که عالم محضر خدا و مخلوقات در آن مجلس و حضارند و مشاهدهٔ او بدون «کان» و لسان آن، لم أعبد رباً لم أره می باشد و نیل به مقام تمکین و دعوت الهیه جامع بین اعلا درجهٔ ولایت و نبوت است. و لسان این مقام «لم أعبد رباً لم أره عرفت ربي بربي ورأيت ربي بعين قلبي» است. مرتبهٔ قلبیه در مقام روح و سرخفی واخفی در کمل محمدیین محفوظ است ولذا یقال: «القلب البالغ إلى مقام الروح أو السر والقلب البالغ بمقام الخفي والأخفى أو القلب الجامع للمرتبة السر والخفي والأخفى».

در کلمات و اخبارات اهل بیت از عرفان و شهود خود و تقریر معارف و حقایق خاص مقام ولایت، آنچه که به نحواختصار ذکر شد مشهود است و اطوار این قسم از معرفت از دایرهٔ عقل نظری خارج است و دست عقل به آن نمی رسد، نه آن که آن را انکار کند، بلکه به آن به مدد نور ائمه ﷺ علم پیدا می کند. و همان اخبارات، عقل را به لوازم و آثار آن آگاه می کند و می گوید، کمیت من در تحقق به این مراحل لنگ است و چون به استمداد از مقام ولایت لوازم آن را می شناسد به علم الیقین آن را تصدیق می کند و از قبول مکاشفات مخالف شرع و عقل سرباز می زند.

ادعیهٔ مأثوراز اهل بیت ﷺ که صادر از مصدرتأله است مشتمل است بر عالی ترین مطالب اعتقادی و حاکی از عظمت وصف ناپذیر ارباب عصمت و طهارت. شرح دعای سحر امام خمینی ـ أدام الله ظلاله ـ را باید با دقت مطالعه کرد، تا فهمید در فقرات این دعای شریف که عمری اغلب بدون درك مضامین آن را می خوانند، چه اسراری از علم توحید و معرفت اسمای الهیه نهفته است و قائل آن در چه درجه ای از درجات قرب و معرفت قرار دارد و واردات غیبیه بر نفس شریف خود را مشاهده نموده و فقرات دعا حکایت صریح دارد بر اختصاص سائل ﷺ به مظهریت اسم اعظم و کمال و تمام لسان استعداد ذاتی و حالی و موافقت لسان قال با لسان

حال و استعداد ذاتی، و خواندن حق جهت اجابت مسئول خود به جمیع السنه از مختصات اخبارات خاتم و ولایت محمدیه، حضرت باقر العلوم است.

شخص آشنا به علم الاسماء می فهمد که سائل مظهر تجلیات ذاتیه و اسماییه و افعالیه است و در مقام دعا متحقق به جمیع تجلیات است و بالغ به مقام قلب متحقق در مقام روح و سر و خفی واخفی، از لطایف سبعه و لسان صاحب و منشیء این دعا، لسان الله است که بالغ به مقام تمکین و دعوت نبویه الختمیه و ولایت محمدیه و بالغ به مقام جمع بعد از فرق است ـ علیه وعلی آبائه وأولاده السلام والتحیات ـ عین الله وسمع الله وبصر الله ویدالله ولسان الله است که:

ندانمت به حقیقت که در جهان به چه مانی

جهان و هر چه در اویند، صورتند و تو جانی

بر این دعای شریف چندین شرح نوشته شده است ولی شرح قابل توجه، حقاً شرحی است که حضرت امام ـ حفظه الله عن العاهات ـ نوشته اند و بنده دو ثلث آن را تدریس و این اثر ارزنده را شرح کرده ام. معظم له شرحی بی نظیر بر این مأثور بی مانند نوشته اند که راهگشا و رهنماست که: «کل میسر لما خلق له.»

کلام اهل دل است این خبر که سعدی داد

نهِ هر که گوش کند معنی سخن داند

یکی از أکابر فن فرمود، که می شود از طریق ذوق سلیم عالی ترین مطالب را القا نمود بدون شهود قلبی، فافهم.

بعضی، از ترجمهٔ ظاهری روایات در باب اصول و عقاید برنمی آیند و کار آنها خود توهین به مقام شامخ اهل بیت ﷺ است، بدون این که ذره ای ذوق فهم کلمات عرشی بنیان را داشته باشند، طرفه آن که شانهٔ خود را بالا می اندازند و می گویند: فلان «بزرگ» با عینک عرفان و فلسفه این روایات را شرح کرده است.

از روی حقیقت عرض می کنم، شیعه مشکلی با فلسفه و عرفان ندارد و این معتزله و اشاعره اند که خصم قسم یاد کرده حکمت الهی و عرفانند و این مشکل

بی جهت را جهال به وجود آورده اند و آن را در شیعه سرایت دادند. عرفان صحیح بر دو اصل استوار است: توحید به معنایی که امام صادق ـ أرواحنا فداه ـ بیان کرد که مبدأ وجود، حقیقت صرفهٔ وجود است و غیرحق، حقیقت وجود نیست، ظل وجود حق است و وجود ظلی را امام عليه‌السلام بیان کردند و در جواب سائل که عرض کرد: کیف کنتم فی الأظله ... وهل الظل شيء؟ امام فرمود: فانظر إلى ظلك، شيء وليس بشيء. بالاتر از این کلام در توحید، قابل تصور نیست و کسی در کمال ایجاز این گونه بر معنا سخن نگفته است.

اصل دیگر عرفان، ولایت است والأرض لاتخلو عن حجة والعالم باق مادام فيه هذا الكامل. ابن عربی گفت: الولاية محمدي المحتد وعلوي المشرب و نیز از علی عليه‌السلام تعبیر کرده به: أقرب الناس برسول الله وسر الأنبياء والأولياء اجمعين. پروفسور کربن در مجموعه ای که از شرح قاضی سعید بر توحید صدوق و شرح ملاصدرا بر کافی تهیه کرده است، نوشته است: هر عارفی باید شیعه باشد (جز معاندان اهل بیت عليهم‌السلام.)

پاسخ بر اعتراض و شرح چندی از امور معرفة الربوبية

علامه مجلسی ـ أعلى الله مقامه ـ مجموعهٔ عوالم وجودی را حادث زمانی و قهراً فیض مبدأ وجود را مسبوق به حدوث زمانی می داند و قائلان به قدم زمانی فیض فیاض علی الاطلاق را ملحد. محقق لاهیجی ـ شارح محقق تجرید ـ و استاد مطهری ـ رحمة الله علیهما ـ قائل به حدوث ذاتی عالمند. قول به حدوث زمانی عالم شهادت و حدوث ذاتی عوالم ملکوت، معتقد پیروان صدر المتألهین از جمله مرحوم شهید مطهری است.

اعتقاد به حدوث زمانی کل ما سوی الله ملازم است با تحقق زمان قبل از ایجاد عالم، در حالی که زمان نیز از اجزای عالم و منتزع از حرکت است و متحرك باید موجودی جسمانی باشد.

برای فرار از این اشکال متکلمان از عامه و به تبع آنها بعضی از غیرمتدربین از خاصه مع الأسف به زمان موهوم منتزع از بقا و دوام ذات واجب معتقد شده اند و دیواری کوتاه تر از دیوار واجب به دست نیاورده اند «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ[۱]».

مرحوم جمال المحققین آقا جمال خوانساری در حواشی خود بر تعالیق خفریه در مقام رد مطالب میرداماد و جواب از اشکالات میر بر قول قائلان به حدوث وهمی، به اثبات حدوث وهمی پرداخته است و آخوند ملااسمعیل خواجوئی در رسالهٔ مستقلی به مناقشات آقاجمال جواب داده و خود به حدوث دهری قائل شده است. حکیم سبزواری در تعلیقات بر حواشی فخریه، در مقام تقریر این مهم که زمان باید از موجود متحرك سیال انتزاع شود نه حق ثابت بالفعل بسیط از جمیع جهات، کلمات آقا جمال را مردود و غلط دانسته و به اثبات حدوث دهری پرداخته است و زمان موهوم را موهوم دانسته است.

این قول در نهایت باطل و مبتنی بر اوهام خاص متکلمان غیرمحقق است. ماحصل این قول آن است که عالم در وهم حادث است نه در خارج و قهراً در خارج قدیم است. غیب وجود و حقیقت هستی قبول وجود عقلی نمی کند، تا چه رسد به وهم مختلق شیطان القوی. این که ذکر شده است مرحوم مجلسی از خواجهٔ طوسی و میرداماد با احترام یاد می کند، باید توجه داشت که تیغ آن مرحوم (به قول عوام) نسبت به خواجه و میرداماد نمی برید؛ چه آن که اعلام شیعه از خواجه به حجة الفرقة الناجیة تعبیر می کنند و قرار دادن خواجه در ردیف محو کنندگان آثار اهل بیت علیهم السلام قدری آب بردار است و حضرت میر نیز از اکابر شیعه و مورد تقدیس مردم اصفهان بود و اهانت به او نیز مورد پسند واقع نمی شد. و در مشهد هستند کسانی که بر احدی ابقا نمی کنند، از جمله خواجه که:

---

۱. صافات (۳۷) آیهٔ ۱۸۰.

«آتش افروز، به خاری نخرد بستان را». خواجه و میر از اکابر فن معقول و منقول و دارای مقام و منزلتی بس شامخند، ولی مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی کلیهٔ کسانی را که به حکمت و فلسفه گرایش دارند، متهم می کند که موجبات «تصغر» روایات ائمه ﷺ را فراهم نموده اند (گفتارشان نقل خواهد شد).

قسمتی از عبارات مجلسی را نقل و همهٔ عبارات آن مرحوم را در مطالب بعدی ذکر می کنیم تا معلوم شود که به احدی ابقا نمی کند، از جمله فقهای بزرگ عصر خود را؛ زیرا جرمشان آن بود که مدرس شفا نیز بوده اند. چه تکلیف واجبی در ابطال فلسفه متوجه اشخاصی است که حدوث ذاتی را نمی توانند درك کنند و مطالب مسلم در کتاب و سنت را ـ که موافق عقاید حکماست ـ مورد اعتراض قرار می دهند.

قال العلامة المجلسي في كتابه الذي سماه السماء والعالم: «في قريب من عصرنا لما ولع الناس بمطالعة كتب المتفلسفين ورغبوا الخوض في الكتاب والسنة وصار بعد العهد عن آثارهم سبباً لهجر آثارهم وطمس أنوارهم، واختلطت الحقائق الشرعية بالمصطلحات الفلسفية و ... فمال كثير من المتسمين بالعلم المنتحلين للدين إلى الشبهات المضلين وروّجوها بين المسلمين، فضلوا وأضلوا وطعنوا على اتباع الشريعة ...».

موجب هجر آثار ائمه آنها هستند که عمری را در مسائل خلافیه سپری می نمایند و رجوع به اصول کافی و توحید صدوق و از همه مهم تر قرآن شریف را عملاً مورد اعراض قرار می دهند و توجه ندارند که فهم اصول کافی بسیار مشکل تر از فروع کافی است. و فهمیده اند که فقه بدون اصول فقه تحقیقی بی معناست، ولی اکثراً اعتقاد ندارند که فهم روایات در عقاید نیز توقف بر قواعد تحقیقی علم کلام دارد.

از این تعبیرات معلوم می شود که آن مرحوم به احدی ابقا نمی کند و از این قبیل عبارات زیاد دارد که اگر شخص مبتدی آن عبارات را مطالعه کند، از او صد درجه

حادتر سخن می گوید و تدریجاً افرادی ظاهر می شوند که در تنگ نظری و قشری گرایی و حس گرایی صد درجه از حنابلهٔ از اصحاب حدیث نازل تر و عامی ترند.

اخذ روایت و ترك درایت، جمعی به ظاهر از علمای اسلام را که لقب ائمهٔ حدیث را یدك کشیده اند و اصرار دارند که مراد از «کن» در آیهٔ کریمهٔ «**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**[1]» همان لفظ «ك ن» و «ف ی ك و ن» است، به بیراهه و اظهار سخنانی عامیانه کشانده است. وقالوا: إن ذلك (کن فیکون) خطاب[2] بحرف و صوت مسموعین یتعلق بهما السماع الظاهری یوجد الله (من الله ظ) کل لحظة بعدد کل مکون.

احمد بن حنبل و به تبع او بعضی از حنابله معتقدنددر هیچ آیه و روایتی تأویل جایز نیست، جز در «حجر الأسود یمین الله» و «قلب المؤمن بین أصبعین من أصابع الرحمن»، «إني لأجد نفس الرحمن من جانب الیمن (قبل الیمن)» وروي: «إني لأشم نفس الرحمان ... ». برخی باب تأویل را در مسائل مربوط به مبدأ و صفات و ... مفتوح نگه داشته اند و حدی قائل نیستند و در مسائل معاد و نشآت بعد از مرگ باب تأویل را به کلی منسد و عقاید انحرافی در کلام آنها زیاد است و برخی در مبدأ و معاد هر دو تأویلات را رد نموده اند، آن هم بدون لزوم و ترتب مفسده که احتیاج به تأویل نیست. مسلک اهل بیت به کلی دور از اوهام و شکوك و تمویهات است، نه تنزیهی صرف و نه تشبیهی محض.

---

۱. نحل (۱۶) آیهٔ ۴۰.

۲. بنا به مسلک اهل بیت عليهم السلام متکلم و قائل از صفات ذاتیه و همانند علم و قدرت و اراده، از صفات ذات است که کلام را امیرالمؤمنین و ولي الله في الأرضین به «لابصوت یقرع ولابکلام یسمع وانما کلامه فعله» تعریف فرموده اند و این که جمع کثیری از امامیه کلام را عبارات از مقولهٔ اصوات و متکلم را به معنای موجد اصوات گرفته اند، اساسی ندارد. این مسلک معتزله است که در اتباع اهل بیت سرایت کرده است: «وإنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له کن فیکون» و «إنما قوله إذا أراد شیئاً و ... » از این تعبیر در روایات کم نیست. عدم توجه به آیات سبب شده است از کلام تعبیر به ایجاد صدا نموده اند.

برخی گمان برده اند که نه در فروع فقهیه، به علمی به نام علم اصول احتیاجی هست و نه در اصول و عقاید به علمی به نام کلام ضرورتی وجود دارد که علم اصول مأخوذ از عامه است و دومین ضربه بر اسلام را علامه حلی ـ رضی الله عنه ـ وارد ساخت که اصول عامه را ترویج کرد. در حالی که خدمات علامه به عالم علم، ناشی از پرهیز آن مرحوم از کوتاه بینی و تنگ نظری و شناخت واقعی او از کتاب و سنت و عدم ابتلای آن بزرگ، به خواب سنگین و ممتد غفلت است. در درس او شیعه و سنی حاضر می شدند و در منقول و معقول آثاری ارزنده دارد. در عصری تاریک، کتب اصولی مجتهدان بزرگ از جمله همین علامه را با دستمال برمی داشتند که مبادا دست آنها عرق کند و کاغذ و مرکب دست را آلوده نماید.

جمعی کثیر اعتقاد نداشتند و ندارند که فهم آیات و روایات ناظر به عقاید، احتیاج شدید به علم کلام تحقیقی دارد و علاوه بر لزوم تحصیل کلام تحقیقی چیز دیگری نیز لازم است در کتاب و سنت و ادعیه و اوراد و طاعات و عبادات، رابط بین مبدأ وجود و اشیا و واسطهٔ بین معبود مطلق و عبد عابد همه جا، اسمای الهیه است و در همه جا باید به اسمای مناسب ذات و احوال و استدعا و تقاضای خود، حق را خواند. و تحقق و ظهور رابطهٔ بین داعی و حق، شرایط دارد و معرفت اسمای الهیه، در مرتبهٔ مقدم بر کلیهٔ علوم قرار دارد و دارای بابی واسع است.

معرفت به اسمای مناسب با حال داعی و خواندن حق به اسم مبدأ تأثیر در مطلوب، معرفت به حال خود و معرفت به حق از شرایط اجابت دعاست، لذا روي أن الصادق عليه السلام قرء «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ...»[۱] فسأل ما لنا ندعوه ولايستجاب لنا؟ فقال: «لأنكم تدعون من لاتعرفونه وتسألون مالا تفهمون».

وقد صح عن النبی صلی الله علیه و آله: «لو عرفتم الله حق معرفته لزالت بدعائكم الجبل».

بنابراین کسی که معرفت به حق ـ تعالی ـ ندارد و نمی داند که چه می خواهد و

---

۱. نمل (۲۷) آیهٔ ۶۲.

لسان قال او با زبان حالش تفاوت دارد، بدون تحقق مناسبت بین او که سائل است و حق که مجیب است، مسألت و خواستهٔ او حاصل نمی شود. اثر خاص واجبات و نوافل در صورتی ظاهر می شود که جهت مناسبت بین عبد و حق مجیب الدعوات که سریع الاجابة است، تحقق داشته باشد و دعا به این قسم صوری صرف خالی از حقیقت است.

صاحبان علم و معرفت صحیح مخاطب به خطاب «ادْعُونی أسْتَجِبْ لکُمْ»[1] می باشند و مستجاب الدعوات، همان کسانی هستند که حضرت صادق علیه السلام فرمود: «من أطاع الله فیما أمره» (یعنی: أدعونی، أستجب) و اطاعت نماید امر الهی را که همان دعوت و طلب قاضی الحاجات باشد و متحقق به مقام مطاوعت و مبادرت به امتثال اوامر حق و گریزان از مخالفت مولای خود باشد و از دایرهٔ عبودیت و بندگی حقیقی خارج نباشد.

لذا ابوعبدالله علیه السلام فرمود: «من اطاع الله في امره، ثم دعاه من جهة الدعاء أجابه.» جهت دعا را تعریف فرموده اند به حمد خداوند و معرفت به نعم الهیه که لطف حق به او عطا کرده است و شکر نعمت های الهی و یادآوری گناهان و توبهٔ کامل واقعی و تخلیهٔ نفس از تأثیرات گناهان و ایجاد عوامل موجب استحضار و موجبات تهیؤ نفس از برای حصول محاذات و مناسبت معنوی شرط تحقق دعا به حسب واقع است، با این وصف دعا صوری نخواهد بود. «ای بس دعای خلق که نامستجاب ماند».

قلوبی که در مقام تذکر نعم الهیه، درجهٔ ناقصی از خشوع و در مقام توجه به حق، اندك انکسار قلبی در خود احساس کنند و خداوند را به اسمای مناسب حال خود بخوانند، اگر مسؤول آنها مستجاب نشود، یک نوع لبیک بلکه لبیک ها از رب رؤوف ظاهر می شود. و با ادامهٔ سؤال و ابرام نسبت به خواهش خود،

---

۱. غافر (۴۵) آیهٔ ۶۰.

به تدریج خشوع قلب شدید و مطاوعت حاصل می شود و در حقیقت لطف او موجب تجلی در نفوس به اسم مبارك «الهادی» گردیده و اثر آن استغفار از ذنوب است و به باب توبه (بعد از بیداری از خواب غفلت) و محاسبه و انابه وارد می شود.

چون خدا خواهد که غفاری کند — میل بنده جانب زاری کند

درد عشق تو کمند لطف ماست — زیر هر الله تو لبیک هاست

وای به حال شخصی که مطلقاً نمی از چشم او خارج نشود و قهراً رأفتی در قلب او نباید سراغ کرد.

بحث در این بود که در معرفت حق، معرفت اسمای الهیه ـ که مفاتح نزول خیرات و برکات هستند ـ اصل اساسی در شناخت خداوند محسوب می شود و ذات حق به اسمای جمالیه و جلالیه متجلی در مظاهر خلقیه است. از مطالعه در ادعیهٔ مبارکه ـ آنچه که ذکر شد ـ ظاهر و بارز است و عجب آن که اسما در غیب ذات متحد و همهٔ اسمای کلیه و جزییه، ظاهره و باطنه در غیب مغیب مستجن و در مقام تجلی و ظهور، احکام متفاوت دارند و در مظاهر کمل هر اسمی، اسم اعظم و مشتمل بر جمیع اسماست: «اللهم أسئلك بكل اسم هولك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك، او علمته احداً من خلقك أو استأثرت في مكنون الغيب».

ادعیه ای که بر لسان ائمه ﷺ جاری شده است، حاکی از تجلیات اسمای مختلفه از جمال و جلال و اسمای کلیه و جزییه بر قلب آن بزرگواران است و ناشی از مقتضیات عالیه احوال و مقامات و علوم و معرفت آنها می باشد. ائمه ﷺ مشاهدات خود را به زبان جاری می نمایند و تجلیات حق آنها را متوجه دعا و الفاظ دعا را بر آن بزرگواران الهام می نماید و حقیقت دعا در آن حضرات، مختلف به اختلاف احوال است. و کثیری از آن اذکار به حال ما ناقصان، نافع نیست، مگر برای کسانی که از ناحیهٔ حسن متابعت لمعه ای از انوار نازل بر قلوب آنها، بر آن کسان نیز ظاهر شود و گرنه صرف لقلقهٔ لسان است که اگر به قصد عبودیت خوانده شود فقط ثوابی نصیب قرائت کننده می شود، نه اثر خاص مترتب بر دعا.

اسم اعظم، اسم جامع و کلی است و دیگر اسما، از سوادن و رعایای آن اسم به حساب می آید. تجلی این اسما بر قلوب اولیا آثار خاص دارد و از ادعیه معلوم می شود که این آثار را مشاهده می فرمودند و به زبان جاری می نمودند و مسألت به اسمای مختلفه حکایت از غوغایی درونی در مشهد نفوس مطهره نماید و به مناسباتی این اسما در مقام ذکر، تکرار شده است و تحت هذا سر عظیم. فانظر إلی ما سأله الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «اللهم إني اسئلك باسمك العظيم الأعظم الأعز الأجل الأكرم، الذي إذا دعيت به علی مغالق أبواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت ...».

در ادامهٔ پاسخ، راجع به حديقة الشيعه[1] باید عرض کنم، دانشمند دقیق و

---

۱. حديقة الشيعه همان کاشف الحق ملامعزالدين اردستانی نائینی است که بازسازی شده است. آقای تدین با مطالعهٔ دقیق تمام حديقة الشيعه و مطالعهٔ دقیق در احوال و روش محقق اردبیلی که همه جا حساب شده سخن گفته است و مطالعهٔ اثر کسانی که راجع به این کتاب اظهارنظر کرده اند، به فراست دریافته است که امکان ندارد ملااحمد اردبیلی، فاضل باغنوی (حبیب الله معروف به ملا میرزاخان) از متکلمان بزرگ معاصر و رفیق درسی خود را مورد لعن وطعن قرار دهد که چرا سنی هستی و محمود بسیخانی مروج مذهب نقطویه را رئیس صوفیه و صوفیان را پیرو مکتب نقطویه بداند؛ در حالی که نقطویه در زمان شاه عباس اول در تاریخ شیعه ظاهر شدند و در آن زمان مقدس اردبیلی رحلت کرده بود و نیز ملا احمد اردبیلی نمی تواند از مجلسی دوم مطلب نقل کند. ملامعزالدین صاحب اصلی کتاب در سال ۱۰۵۸ هـ. ق رحلت کرده است و تاریخ درگذشت مرحوم مجلسی ۱۱۱۱ هجری است که شخص بی انصاف و متعصب با کمال زیرکی و شیطنت خواسته مقاصد خود را جهت تلقی به قبول به نام محقق اردبیلی به ثبت برساند، مرتکب این عمل زشت شده است. او از جمله اشخاصی است که برای ابطال مسلکی که با مرام آنها مطابقت ندارد، از جعل حدیث و وارد ساختن تهمت ابا ندارند و باب حیلهٔ شرعی را نیز مفتوح می دانند. علامه حاج شیخ آقا بزرگ و حاج میرزا حسین نوری این دو کتاب را مورد مطالعهٔ دقیق قرار نداده اند. مطالب ملحق به اصل کتاب به مذاق حاج میرزا حسین بسیار خوشگوار است و مرحوم حاج آقا بزرگ با این که مردی تنگ نظر نبود، کتابی را که نسبت آن به عالمی محقق و دقیق مانند ملااحمد اردبیلی مورد تشکیک قرار گرفته بود، به دقت مطالعه ننموده است و شاید به گفتهٔ مرحوم نوری اعتماد کرده است. ر. ك: *مجلهٔ معارف*، دورهٔ دوم، شمارهٔ ۳، آذر و اسفند ۱۳۶۴، مقالهٔ آقای مهدی تدین.

متتبع آقای تدین نجف آبادی در مقاله ای مفصل، اثبات کرده اند مؤلف اصلی کتاب، شخصی غیر از محقق اردبیلی است و شخصی که احساس مسؤولیت دینی و علمی نمی کرده است، اوهامی به کتاب افزوده و عجب آن که از مرحوم مجلسی نیز مطلبی نقل کرده است؛ در حالی که اگر کسی به تاریخ رحلت محقق اردبیلی و مرحوم مجلسی رجوع کند، به طور کامل و واضح می فهمد که امکان نداشته است محقق اردبیلی بتواند از مجلسی مطلبی نقل کند. چون در حدیقه صریحا مؤلف عفت قلم و زبان را کنار گذاشته و راجع به تکفیر صوفیه و حکما خیلی زیاده روی کرده است، به مذاق صاحب «مقامع» و حاج میرزا حسین نوری این قسم از مطالب شیرین است، لذا ادعای بداهت و ضرورت کرده اند که باید آن اثر از محقق اردبیلی باشد. کسی که با آن قسم مطالب انس داشته باشد، نمی تواند شارح محقق بی نظیر «ارشاد» باشد. همان فرموده مرحوم آقای شریعت اصفهانی باید حدسی صایب باشد؛ چون به محقق اردبیلی که در زهد و تقوای واقعی مقام شامخی داشته است، برای پی گم کردن اراجیفی از راه تقدس به نام او سرهم بندی کرده اند.

حقیر به کتبی که مشتمل بر شرح احوال و آثار محقق اردبیلی باشد، مراجعه نکرده است ولی در نظر دارم، حضرت استاد آقا سید ابوالحسن قزوینی که علاوه بر استادی در فن معقول و منقول، عالمی بسیار متتبع و محیط به تاریخ و حافظ تراجم احوال علمای شیعه و سنی بود، چند بار که در تسلط مرحوم اردبیلی به علم کلام تحقیقی صحبت می فرمود، در نظر دارم که فرمودند: آن مرحوم در علم معقول از تلامیذ مولانا جمال الدین محمود بود که بر تجرید حواشی دارد و آقای قزوینی چند اثر در علم کلام از شارح ارشاد، محقق اردبیلی دیده بودند، و آن مرد بزرگ را می ستودند و او را در علم کلام تحقیقی مرسوم آن زمان دقیق النظر می دانستند و باید به کتب ارباب تراجم مراجعه کرد که جمال الدین محمود، در تبریز ساکن بود یا شیراز.

***

اصفهان از قدیم الایام دارای مدارس معموره بود و شیخ الاشراق در اصفهان نیز مدتی تحصیل کرده است و ما متأسفانه اقرار می کنیم که از کم و کیف مراکز علمی خود، اطلاعات دقیق نداریم و فقط دانشمندانی که آثاری از آنها باقی مانده است، می شناسیم و بدیهی است که ریاضی دان و مهندس بزرگی چون غیاث الدین جمشید کاشی و خاندان او به نحو موجودات خلق الساعه به وجود نیامده اند و در طول تاریخ، کشور ما مرکز پرورش اساتید بزرگ در علوم اسلامی بوده است.

قبل از پیدایش میرداماد فیلسوف محقق (که ظاهراً ایشان، شاگرد محقق فخری، صاحب حواشی فخریه بر تجرید، معروف به فخرالدین سماکی، می باشد ـ از قرار فرمودهٔ حکیم و فقیه فقید آقا میرزا ابوالحسن قزوینی) شیراز مرکزیت علمی داشته است و دانشمندان بزرگی، از جمله محقق شریف و عضد الدین ایجی و محقق دوانی و صدر المدققین و غیاث الدین دشتکی (فرزند وی) و محقق خفری مدرس علوم عقلی بودند، ولی مشرب آنها به کلام بیشتر متمایل است تا فلسفه به معنای دقیق آن و در حوزهٔ آن زمان برخی از کتب شیخ اشراق مانند هیاکل النور تدریس می شد و دوانی و میر صدر بر آن شرح نوشته اند و دیگر آثار شیخ اشراق نیز مورد توجه آنها بود، در اصفهان نیز قبل از آخوند نوری حکمة الاشراق تدریس می شد.

بعد از خواجه نصیرالدین طوسی و علامه شیرازی ـ شارح حکمت اشراق که به حق از اساتید بزرگ عصر خود در علوم عقلیه و از محققان در علوم ریاضی بوده و شرح او بر قانون بهترین شرح به حساب می آید و شارح اول حکمة الاشراق ـ حکیم محقق محمد شهرزوری، میرداماد بزرگ ترین فیلسوف محقق می باشد که بر علامه شیرازی و شهرزوری از حیث قدرت اندیشه و دقت نظر ترجیح دارد و بعد از اقامت در اصفهان حوزهٔ عظیمی برپا نمود که از بلاد مختلف دانش پژوهان به خدمت وی شتافتند.

میرفندرسکی نیز که ده سال بعد از میرداماد رحلت نمود، از اساتید حکمت و فلسفه مشایی می باشد و شاید از لحاظ سلوك و سیر و عمل، مشرب عرفانی داشت و مدرس شفا و اشارات بود و از رسالهٔ صناعیه معلوم می شود که در حکمت عملی به روش طهارة الاعراق این کتاب را نوشته است و در علم تاریخ و ریاضی نیز استاد بود و از عجایب زمان به شمار می رفت. بزرگ ترین شاگرد مکتب فلسفی میرداماد، صدرالحکماست که از حیث ذوق و وسعت اندیشه و کثرت احاطه به مشارب مختلف فلسفی و عرفانی و تبحر در آرای مفسران و تفکر در آیات قرآنیه و سنت نبویه و ولویه و مطالعهٔ دقیق در آرا و عقاید متکلمان محقق در حکمت و الهیات نظیر ندارد. صدرالمتألهین دارای طلاقت بیان و عذوبت کلام و در تحریر مسائل دقیق و پیچیده با تقریری سحّار بی رقیب است و کلمات خاص او به کلی ممتاز از آثار دیگران است و زمان او دوران نُضج حکمت الهی در مشرب مشاییه و اشراقیه و پختگی این فن در دوران اسلامی است.

او در مسألهٔ سریان اوصاف خاصهٔ وجود از قبیل حیات و سمع و بصر و علم و اراده و کلام در جمیع مظاهر وجودیة موافقاً للآیات القرآنیة والمأثورات الولویة، و تحقق این صفات در آنچه که در دار وجود قرار دارد، با براهین خاصه عقلی موافقاً للکشف الصریح، می فرماید: «فان العلم حقیقة واحدة وهي في الواجب واجب وفي الممکن ممکن ... علی وزان حقیقة الوجود، لأن مرجع الإرادة والعلم والکلام و ... إلی الوجود کما حققناه في کتبنا، إلّا أن عقول الجماهیر من الأذکیاء ـ فضلاً عن غیرهم ـ عاجزة قاصرة عن فهم سرایة العلم والقدرة والإرادة في جمیع الأشیاء حتی الأشجار والجمادات کسریان الوجود فیها. ولکننا بفضل الله والنور الذي أنزل الینا من رحمته، نهتدي إلی مشاهدة العلم والإرادة والقدرة في جمیع ما نشاهد فیه الوجود، علی حسبه و وزانه وقدره ...».

آیات کریمه قرآنیه دلالت تام دارد بر سریان علم و حیات در کلیهٔ اشیا و تسبیح و تقدیس اشیا حق را و تحمید پروردگار به لسان خاص هر شیء و تلازم بین تسبیح

و تقدیس و تحمید و علم و حیات و تحقق تنزیه و تحمید در موجود حی و صاحب ادراك از مسائل غامض علم الهی است و حمل تقدیس و تحمید بر حمد و تنزیه تکوینی ناشی از عدم غور در این بحث مهم است و تأویل آن همه آیات و روایات، جایز نیست.

حمد و تقدیس و تنزیه در مرتبه ذات و احدیت ذاتیه، لسان ندارد و احکام حامد و محمود و حمد و تنزیه و تقدیس در غیب ذات و مقام غیب الغیوب و غیب مغیب مستجن و غیرظاهر است و قهرالأحدية تقتضى نفي التعينات كلها ومن جملتها الصفة والموصوف والحمد والحامد والمحمود؛ چه آن که غیب الغیوب نیز از تنزیه و تشبیه [منزه] است. حق در مقام تعین به اسم «المتکلم» یشهد بأنه لا اله إلّا هو ويتجلى بالاسم السبوح والقدوس ورب الملائكة والروح. جمیع مراتب وجودیه به لسان خاص خود، حق ـ جل جلاله ـ را متابعت می کنند و ارباب قلوب از انبیا و اولیا آن را می شنوند، ولی نه با این گوش، بلکه با گوش دیگر.

صدر المتألهین از ناحیهٔ حسن متابعت از مقام کلیهٔ ولویه کلام و علم و حیات و سمع و بصر و اراده را در اشیا مشاهده نموده و در کلمات مذکور به آن تصریح کرده است و برای ما این امر قابل تردید نیست و کسی که از خلق بریده و عمر خود را صرف تفکر و مطالعه و عبادت نموده است و از عشاق زیارت کعبه و قبور متبرکه ائمه بود و در عمر خود زبان به مدح احدی از صاحبان قدرت نگشوده است، به چه داعی اظهار مطالب مذکور نماید؟ و مردم صاحب نبوغ به هر چیزی به چشم دیگر می نگرند و از اخبارات محققان تا اندازه ای می توان یافت که در سیر باطنی در چه حد قرار دارند. سفر مکه با پای پیاده در سنینَ کهولت آن هم چندین دفعه، بدون توجه به کلام بعضی از قلندران «حاجی به ره کعبه و ما ... » و تحمل گرمای طاقت فرسای راه مکه و حرارت حجاز، با دیدهٔ بصیرت، دو کلمه حرف نیست و حکایت از نهایت خلوص می نماید. خلوصی که با علم و اندیشهٔ وسیع توأم باشد، غیر از خلوص عامه است.

عرفا از قرار مطالب مذکور در آثارشان به «الکون والفساد» در حدوث صور جوهریه معتقدند و مطابق آیات کریمهٔ «بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ[۱]»، «کلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأن[۲]» و ... به زوال و دثور و حرکت عالم ماده معترفند و یا آیات را حمل بر کون و فساد نموده اند. ایشان می فرماید: «لایسبقنا أحد من المحققین في هذه المسألة ولاحصل أیضاً للعرفاء الاسلامیة بطریق الکشف والذوق، بل بمجرد متابعة الشریعة و «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ کَثِیرٍ مِنْ خلقه ...»[۳].

آن مرحوم ولایت را از آن جا که مظهر تام کلیهٔ اسمای الهیه است، مانند سر توحید ساری در همهٔ اشیا می داند و بر این اصل اساسی مترتب است: «بکم بدءالله وبکم یختم، ارواحکم في الارواح و ...» و دیگر مأثورات ولویه و «رَحْمَةً لِلْعَالَمِینَ[۴]» از القاب خاص حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله است.

بعضی از مردم که قدرت فهم یک صفحهٔ اسفار را ندارند، بلکه از تجزیه و تحلیل یک مسأله عاجزند، به این مطلب که هر چه از حقایق متصور است، نزد ائمه است اکتفا کرده اند، بدون آن که کوچک ترین اطلاعی از سیر تکاملی معارف الهیه در ادوار اسلامی و دوران تشیع داشته باشند. مسما را به کلی رها و به اسم اکتفا کرده اند و به هر چه که عقلشان قد نداد، تعرض می کنند و وقتی مطلبی می نویسند (و این خداوند است که آنها را وادار به نوشتن می کند) معلوم می شود، به غلط یا غلط انداز از باب آن که این عالم خاکی به اعتباری دار اتفاق است، به جای آن که دوهزار قبل از میلاد مسیح (با کم و زیادش) سر از گریبان طبیعت درآورده باشند، امواج طبیعت آنها را یک هزار و چهارصد سال بعد از پیدایش اسلام و طلوع شمس نبوت و ولایت در ساحلی از سواحل دریای طبع

---

۱. ق (۵۰) آیهٔ ۱۵.

۲. رحمن (۵۵) آیهٔ ۲۹.

۳. نمل (۲۷) آیهٔ ۱۵.

۴. انبیاء (۲۱) آیهٔ ۱۰۷.

قرار داده است[۱].

حاصل تحقیقات رشیقهٔ رب النوع کمال این جماعت که به ذیل عنایت ائمه (به زعم خود) چنگ زده اند، در چند جمله خلاصه می شود: نفس انسانی به طور مطلق ظل یا جسم مکمم است (چرا مکیف نباشد) و «الروح کالریح». ارادهٔ خدا صفت فعل اوست، خدا مرید است به اراده ای که صفت فعل اوست، اراده، حادث، مرید قدیم. حمل بر صحت آن که اراده صفت ذات نیست، فعل او نفس اراده و مرید است «إذا أراد اللّه لشيء» صفت از برای متعلق حق موصوف به اراده است و فعل از او، بدون اراده بر سبیل ایجاب بدون مخصص صادر می شود و حق فاعل موجب است، نظیر حرارت مترتب بر نار قهراً.

بعضی از متنجفین از اراده تعبیر به «حملهٔ نفس» می کنند و توجه به معنای اراده ندارند. حمله، فعل نفس است؛ فاعل مختار باید مرید باشد. برخی بدون توجه به گفتهٔ خود، چون از تصویر علم عنایی و کشف تفصیلی حق قبل از کثرت عاجز بودند، مراتب کثرات را علوم تفصیلی و ارادهٔ حق می دانند و نفس حقایق صادرهٔ از حق را عین رضای به فعل دانسته اند و برگشت این قول (اشراقیون) به همان «إرادته إحداثه» است که از جهات مختلف به آن اشکال کرده اند. و ما نمی توانیم چنین قول باطلی را به ارباب عصمت و صاحبان علوم لدنیه علیهم السلام نسبت بدهیم و در مطالب گذشته آن را بیان کردیم.

باید در الهیات باب صفات کمالیه و مسألهٔ توحید ذاتی و صفاتی و افعالی با دقت و توجه به اقوال ارباب حکمت و عرفان در این مهم، مفصل بحث کرد و کلیهٔ آیات و روایات منقول از عامه و خاصه را با احاطه به مسائل الهی و اقوال عامه و خاصه تجزیه و تحلیل کرد. آدم های راجل، حق اظهار نظر در این مبحث عمیق ندارند. بعضی با کمال وقاحت می گویند: ما توحید فعلی را قبول نداریم.

---

۱. نه بر سبیل ارادهٔ جزافیه، بلکه برای اظهار قدرت و اظهار نمونه برای عبرت.

باب المشية والإرادة کتاب الکافی تألیف شیخنا الأقدم عن یونس بن عبدالرحمان، عن أبي الحسن الرضا ـ علیه وعلی آبائه وأولاده السلام: «یا یونس، لاتقل بقول القدریة، فإن القدریة لم یقولوا بقول أهل الجنة ولابقول أهل النار ولابقول إبلیس. فإن أهل الجنة «قَالُوا: الْحَمْدُلِلَّهِ الَّذِی هَدَانَا لِهٰذَا، وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللَّهُ[1]». وقال أهل النار: «رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْماً ضَالِّينَ[2]». وقال إبلیس: ربِّ «بِمَا أَغْوَيْتَنِي[3]». فقلت: والله ما أقول بقولهم، ولکني اقول: لایکون إلّا بما شاء الله وأراد وقدر وقضی. قال الامام عليه السلام: یا یونس، تعلم[4] ما المشیة؟ فقلت لا. فقال: هي الذکر

---

۱. اعراف (۷) آیهٔ ۴۳.

۲. مؤمنون (۲۳) آیهٔ ۱۰۶.

۳. اعراف (۷) آیهٔ ۱۶.

۴. قال ابوالحسن الرضا عليه السلام علی ما في الکافی الشریف: «الإرادة من الخلق الضمیر ومایبدولهم من بعد ذلك من الفعل، وأما من الله، وإرادته إحداثه ... لأنه لایروّي ولایتفکر ولایهم». از حضرت رضا در گذشته نقل کردیم که فرمودند: «فاعل لابالاِضطرار (چه آن که مختار مستقل اوست و فعل امکانی خالی از اضطرار نمی‌باشد)، شاء لابالرویة، مرید لابهمامة». به این مضمون چندین روایت نقل کردیم.

در این جا که فرمود: «إرادته إحداثه» با عرضهٔ این کلام به روایت مذکور، چنین می‌فهمیم که مبدأ فعل در خلق مرکب از دو امر است: از مقولهٔ انفعال یا ملازم با انفعال و آن عبارت است از: تصور فعل و شوق به طرف فعل و عزم به فعل که فرمود: «هي ـ الارادة ـ العزیمة علی الفعل.» امر دیگر از مقولهٔ فعل است که عبارت باشد از: حرکت در عضلات. ولی واجب الوجود که مبرا از رویه و تفکر و آنچه که در ضمیر حاصل می‌شود، می‌باشد؛ اراده‌اش همان احداث است: «إذا أراد شیئا یقول له کن، فیکون».

کلیهٔ روایاتی که در آن از اراده تعبیر به «احداث» شده است، مراد همان است که ذکر شد و روایات دیگری که در گذشته نقل کردیم شاهد بر مراد ماست، چون ائمه عليهم السلام در آن روایات نفرمودند، حق ـ تعالی ـ مرید نیست. و در جمیع شرایع الهیه از جمله قرآن کریم، همه جا افاعیل حق مستند به اراده و مشیت است: «فعال لما یرید وفعال لما یشاء.»، «إنما یریدالله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت ویطهرکم ...». به حسب سیاق عبارت، اراده در کریمهٔ تطهیر تکوینی است و روایات خاصه و عامه بر این مهم دلالت دارد و شخص متتبع در روایات، آنچه را که عرض شد تصدیق می‌کند. عالم نحریر شیعی مغفور له سید شرف الدین رساله ای نفیس در این باب تألیف و با دلایل قطعیه، اثبات کرده است که مراد از اهل بیت، علی وفاطمه و دو امام از نسل عصمت کبری و علی مرتضی عليهم السلام

←

الأول. فتعلم ما الإرادة؟ قلت: لا. قال: هي العزيمة على الفعل (العزيمة على ما يشاء). فتعلم ما القدر؟ قلت: لا. وقال هي الهندسة و وضع الحدود من البقا والفناء ... والقضاء هو الإبرام وإقامة العين ...».

حقیر در بحث اراده در مقام نقد تهافت، ذکر می کنم که چرا قول یونس بن عبدالرحمن را، امام علی بن موسی علیه السلام که عرض کرد: ولكني أقول: لايكون إلّا بما شاء وأراد ...» نپسندیدند و فرمودند: «لايكون إلّا ما شاء الله ...» و نیز بیان می شود که مراد از ذکر اول در تفسیر مشیت و فرق آن با اراده، لوح محفوظ نیست، کما زعمه المحقق الكاشاني. لوح محفوظ در مرتبهٔ متأخر از مشیت و اراده و قدر اول، علم حق به تفاصیل اشیا در مرتبهٔ تعین ثانی مترتب بر قضای اول و احدیت یا مرتبهٔ احدیت و مرتبهٔ علم حق به اسما و صفات و اتحاد اسما با مظاهر تجلیات اسماییه قرار دارد و به علم ذاتی لوح محفوظ اطلاق نمی شود، بناءاً على ما في الآثار والأخبار.

مراد از قدر، مقام تعین مبدأ وجود است به تجلیات اسماییه و مشاهدهٔ صور اسماییه و حقایق علمیهٔ قدرية که از آن به اولین ظهور علمی اشیا و قدر اول تعبیر کرده اند و کلام علی علیه السلام را در بیان اسرار قدر اول نقل کردیم و فرمودهٔ سر الانبياء والاولياء با قدر اول سازش دارد که علم به آن اختصاص به خاتم انبیا و خاتم اولیا دارد. و حضرت در خلال عبارات فهماندند که عالم به اسرار قدرند و هر که آن حدیث را فهمید، امام شناس است.

علم حق به ذات خود، مقتضی علم به اشیاست و از این اقتضا امام همام مظهر علام الغیوب قطب هشتم از اقطاب وجود ـ روحي فداه ـ تعبیر به ذکر اول فرمودند. و لذا مشیت اعم از اراده و اراده مطلقهٔ الهیه اولین تعین و ظهور مشیت الهیه است

→ می باشد و جمعی از محققان از علمای عامه: ابن ابی الحدید و جمعی دیگر از معتزله و ابن عربی و صدرالدین قونوی و سعیدالدین فرغانی و شیخ مؤیدالدین جندی و شارح فصوص عبدالرزاق کاشانی و کثیری دیگر از محققان في روايات الفريقين مراد از اهل بیت را عترت طاهره دانسته اند.

که امام، سلطان العالمین علی بن موسی ﷺ از آن تعبیر به «العزیمة علی ما یشاء» فرمودند؛ چه آن که علم تفصیلی حق همان اراده است که ارباب تحقیق از آن به علم به نظام اتم تعبیر فرموده اند و اراده، مطلق علم نیست؛ بلکه علم به نظام اتم و صحیفهٔ عوالم غیب و شهود است که مقتضی تام وجود خارجی اشیاست و نباید بین مفهوم علم و اراده خلط کرد؛ چه آن که کسی به ترادف علم و اراده، قائل نیست.

«إنه ـ تعالى ـ عالم بكفية نظام الخير في الوجود تفصيلا، لأنه ـ تعالى ـ فاعل بالعناية ـ وعالم بأن هذه العالمية يوجب أن يفيض عنها الوجود على الترتيب السببي والمسببي الذي يعقله خيراً ونظاماً وفيضان النظام الخير والتمام ملائم لذاته وغير مناف له ـ تعالى ـ بل مناسب له وتابع لخيرية ذاته الفياضة ومقتضى جوده التام الذي يجوده الجواد المطلق والواهب الكل الذي يعطي الوجود ويهب الرحمة على الأشياء، لا العوض ولا لغرض ونفع يرجع إليه تعالى. ونفس هذا النظام الذي مبدأ نظام الخير في الوجود، مرضي لذاته ـ تعالى ـ لا على سبيل أن يعلمها ثم يرضى بها، بل نفس علمه رضاء وإرادة واختيار وإلى هذا يؤول قول المحققين من المتألهين القائلين بأن إرادته هي نفس علمه ـ تعالى ـ بالنظام الأتم. ومن هنا يظهر المناقشه في كلام بعض أساتيذنا ـ أعلى الله مقامه ـ حيث قال: « ... وأما تسمية العلم بالخير والأصلح إرادة أو انطباق مفهوم الإرادة بعد التجريد على العلم بالأصلح (قالوا: هي العلم بالنظام الأتم ...) الذي هو عين الذات فلا ... » ومما ذكرناه وحققناه، يظهر الفتور فيما علقه على الأسفار في تفسير قدرته ـ تعالى ـ بحصة الفعل والترك واعتبار نفس القدرة وتجريدها عن المشية مع تصريحه بعينية القدرة لذاته ـ تعالى ـ وقد ذكرنا في ذيل تعالقيه أنه لايجوز عند العقل المضاعف تجريد القدرة عن ذاته المقدسة الأحدية الواجبة من جميع الجهات والحيثيات وتفسيرها بصحة الفعل والترك باعتبار ملاحظة نفس القدرة و وجوبها باعتبار اتحادها مع الذات الواجبة من جميع الجهات والحيثيات.

«واعلم أنك لو أحطت خبراً بما حققه صدر الصدور في كتابه الكبير: «إن الإرادة والقدرة والعلم والحيات وغيرها من الشؤون الذاتية للوجود المتحدة في عين الوجود

تابعة للوجود في الشدة والضعف والوجوب والإمكان»، علمت وجوه الفساد والخبط والاشتباه في كلام كثير من الأفاضل في تفسير إرادته وقدرته وقوله وسمعه وبصره، وقد حققنا أن إرادته عين الحب وأنه ـ تعالى ـ يحب ذاته ويحب آثار ذاته ولوازم أسمائه وصفاته ومظاهر تجلياته، فغاية الإيجاد معرفة ذاته وحب ذاته يقتضي حب ظهوره بأسمائه وصفاته بتبع ذاته وإظهار كلماته الوجودية من مكمن الغيب إلى عرصة الوجود. ولما لم يكن للمظهر الأعظم المحمدي البيضاء او البنية العلوية العلياء، مع كمال استعداده الذاتي امكان قبول تجلي الذات بما هي ذات ومعرفتها وشهودها بالكنه، فلامحالة تجلي الحق بالاسم الأعظم ومعناه بعينه عبارة عن الإنسان الكامل».

پارسی گو گرچه تازی خوشتر است　　　عشق را خود صد زبان دیگر است

مبدأ هستی در مقام اظهار رحمت رحمانیه و رحیمیه، خود فاعل و غایت و مقصود بالذات است و اشیا از جمله مظهر کافۀ اسمای کلیه و جزییه او، مقصود و غرض بالتبع باشند، لأن من أحب شيئاً أحب آثاره. نقاش که شمایل معشوق و محبوب را مشاهده نماید و شکل او را بر لوحی کشد، ناچار غرض بالذات، معشوق است و نقش از آن جهت که حکایت کند و مظهر باشد، مطلوب است که حکایت از حسن جمال و جلال معشوق می نماید، پس مقصود بالذات محبوب است و کار نقش حکایت و ظهور معشوق است. و مجموعۀ عالم حکایت و آیت و مظهر ومطلوب کل است و جنبه مرآتیت دارد که: «**أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ**[1]». اگر کسی بگوید مظاهر امور عدمیه اند، مراد او آن باشد که اعیان نفس حکایت و ظهور اویند. و ناچار به ذات خود امور عدمیه و از جهت ظهور، وابسته به غیرند. لذا اطلاق وجود بر وجود خاص امکانی، از آن جا که متقوم به حق است، بضرب من التبعية است وهذا مراد صدر المتألهين حيث قال: «إن الوجود زائد على نفس الوجود الخاص الإمكاني وهذا برهان قوي على التوحيد

---

۱. بقره (۲) آية ۱۱۵.

الخاص الخاصي الذي كلت عن دركه الفحول وهو من خصائص إفاداته في دورة الحكمة والمعرفة». وعن علي عليه السلام: «يا هو يا من لاهو إلا هو»، به هيچ موجود به «هو» اشاره نتوان نمود، غير از حق مگر به اعتبار حكايت از حق آن هم بضرب من التبعية وهذا مراد من قال بالتشكيك في المظاهر. قال علي عليه السلام لرجل يقول: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ[1]»، «إنا للّه، إقرار على أنفسنا بالملك، وإنا إليه راجعون، إقرار على أنفسنا بالهلاك[2]».

اگر خود معشوق نقش خود را بر لوح كشد، از جهت آن كه آن نقش حكايت از آن كند، معشوق فاعل و غرض بالذات با هم تواند بود. معشوق ازلی حُسْنِ خود را به صفات جمال و جلال در خود مشاهده نمايد، في الأزل الآزال، لذا خلق را ايجاد نمود كه حكايت از او كنند، ناچار غرض و مطلوب حقيقی اوست كه هو الأول والآخر وإليه المصير والرجعى.

خيز تا بر كلك اين نقاش جان افشان كنيم
كاين همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

چون در نظام هستی كسی يافت نشود كه حق مطلق و محبوب كل خويش را بر او بنمايد، قهراً حكايت و مظهر و عكس جلال و جمال خويش را بر لوح اعيان

---

۱. بقره (۲) آية ۱۵۶.

۲. مراداز هلاك و فنا در آيات و روايات انعدام صريح حقايق امكانيه نيست، كما توهمه الأشاعرة والمعتزلة والمحدث المجلسي وأتباع أحمدبن حنبل، بلكه مراد از فنا يا موت جميع ساكنان ملك و ملكوت، فنای جهت خلقی است در مقام تجلی حق باسم الواحد والمفنی والمعيد، در قهر احدی و اسمای جلالی. از اين كلام معلوم می شود كه آن حضرت قيامت خود را در همين عالم ملك مشاهده فرمود و در نهايت ايجاز و اختصار به هلاك دايمی و فقر ذاتی ماسوی الله، اشارت فرمود بعد از مرگ، ديگران نيز اين معنا را لمس می كنند، ولی آن حضرت به عيان ديد و فرمود به اين مضمون كه: «من لم يخرج عن نفسه الله، لم يصل إلى حقيقة أسلمت وجهى لله لأن من لم يتحقق له الفقر، لم يحقق الله من هذا المعنى شيئا؟» وكأنه قيل فی حقه عليه السلام:

بازی بودم پريده از عالم راز	تا آن كه برم زحق نشيبی به فراز
اين جا چو نيافتم كسی محرم راز	زان در كه درآمدم برون رفتم باز

رقم زد و انسان کامل آینهٔ تمام نمای اسمای جمال و جلال اوست و غیب ذات مشهود ذات است و لاغیر و آنچه از مقام غیب الغیوب ظاهر گردد، تعین پذیرد و اولین تعین اسم اعظم است.

پری رو تاب مستوری ندارد — در ار بندی سر از روزن برآرد
نبینی(نظر کن خ)لاله اندر کوهساران — که چون خرم شود فصل بهاران
کند شق حقهٔ گل زیر خارا — جمال خود نماید آشکارا[1]

---

۱. در آن خلوت که هستی بی نشان بود — به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دویی دور — ز گفتگوی مایی و تویی دور
وجود مطلق از قید مظاهر — به نور خویشتن در خویش ظاهر
دلارا شاهدی در حجرهٔ غیب — مبرا دامنش از تهمت عیب
نه با آیینه رویش در میانه — نه زلفش را کشیده، دست شانه
صبا از طره اش نگسسته تاری — ندیده چشمش از سرمه غباری
نوای دلبری با خویش می ساخت — قمار عاشقی با خویش می باخت
ولی ز آن جا که حکم خوب رویی است — ز پرده خوب رو در تنگ خویی است
پری رو تاب مستوری ندارد — ببندی در، ز روزن سر بر آرد
نظر کن لاله اندر کوهساران — که چون خرم شود فصل بهاران
کند شق حقهٔ گل زیر خارا — جمال خود نماید آشکارا

اشعار مذکور از محقق جامی است. بعضی او را ناصبی دانسته و حقا از طریق انصاف خارج شده اند. جامی شاه مردان امیرمؤمنان و حضرت رضا و سید الشهداء ﷺ را مدح گفته است و از سبک کلام و جلوهٔ گفتار او معلوم می شود که ائمه را صاحب ولایت مطلقه می داند و از قبلهٔ عارفان به: سر الانبیاء والاولیاء تعبیر کرده است. زمان و مکان او را باید درنظر گرفت، خوارزمی شارح فصوص که شرح زیبای او را دوست فاضل آقای سیدنجیب مایل هروی چاپ کرده است، به جرم تشیع محاکمه شد و با زیرکی جان خود را نجات داد، ولی در خوارزم مقتول شد.

او در مقدمهٔ خود بر شرح مثنوی بعد از نقل و شرح حدیث منقول از کمیل معروف به حدیث الحقیقه گفته: آنچه مثنوی در کتاب خود به رشتهٔ تقریر آورده است، شرح همین حدیث است. روایت منقول از کمیل، مسند نیست ولی حکم قطعی به آن که از تعبیراتی نظیر حقیقت و صحو المعلوم و محو الموهوم والحقیقة نور یشرق من صبح الأزل، وکشف سبحات الجلال و ... معلوم می شود که صوفیه آن را جعل نکرده اند، و نسبت آن به صوفیّه نادرست و بی اساس است.

معنای فنای در توحید، همان است که علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود و اگر کسی فرمودهٔ آن حضرت را تقریر کند، مورد طعن و لعن و هدف تیر زهر آلود ارباب جهل واقع می شود که این حرف همان وحدت وجود است و می گویند این قبیل از مطالب اختصاص دارد به کسانی که معتقدند حقیقت این قسم از معانی جز با چشم دل درك نمی شود و این قسم از مشاهدات چون مبتنی بر تجرد نفس است باطل است، نفس ظل مکمم و ظلمت محض است و حقیقت محمدیه ظلمت صرف است! پناه بر خدا از ابتلای به این قبیل از آوهام.

حق متعال دارای تجلیات ذاتیه و صفاتیه و افعالیه است، اگر چه متصف به جمیع اسما، ذات حق است. موجودات عوالم جبروت و ملکوت و حقایق عالم ملک و ناسوت و سکنهٔ عالم آخرت، در قبول تجلیات الهیه مختلفند، به این معنا که برخی از اسما ـ از حیث حکم ـ ازلی و ابدی و دایماً حاکم بر جمیع درجات وجودیه اند و برخی اسما، حاکم بر مظاهر دنیویه اند و این مظاهر به ملاحظهٔ ظهور دولت اسماء حاکم بر آخرت، منتقل به نشآت اخرویه می شوند و آخرت یوم الفصل والقضاء نام دارد و خاصیت اسماء حاکم بر آخرت آن است که وجود دنیوی را به وجود اخروی تبدیل می نمایند و در این بین اسما حاکم بر قیامت، آثار خاص خود را ظاهر می کند: «یَوْمَ نَطْوِی السَّمَاءَ کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِیدُهُ وَعْداً عَلَیْنَا إِنَّا کُنَّا فَاعِلِینَ[۱]». وفي الکریمه: «لِلَّهِ مِیرَاثُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ[۲]»، «کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ[۳]»، «کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ * وَیَبْقَیٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِکْرَامِ[۴]».

هر کس در آخرت به صورت واقعی و حقیقی خود ظاهر می شود و نتیجهٔ اسمایی نظیر وارث، مفنی، واحد، احد، صعق، فنا و هلاك است و مظهر

---

۱. انبیاء (۲۱) آیهٔ ۱۰۴.
۲. آل عمران(۳) آیهٔ ۱۸۰.
۳. قصص(۲۸) آیهٔ ۸۸.
۴. الرحمن(۵۵) آیهٔ ۲۶ و ۲۷.

اسمای حاکم بر آخرت روح انسانی است که از ناحیهٔ نفس به بدن واصل می شود «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ، إِلاّ مَنْ شَاءَ اللّٰهُ»[۱] مورد استثناء، قهراً أُولوا العزم از انبیا و صاحبان ولایت کلیه از اولیا اند که قبل از قیامت، قیامت خود را در این نشآت ماده دیده اند و مقام و مرتبهٔ آنان به اعتبار نیل به مقام بقای بعد از فنا، بعد از فنای افعالی و صفاتی و ذاتی و بلوغ به مقام صحو ثانی و تمکین بعد از تلوین خاص صاحب مقام تمکین و دعوت، فوق نفخ و مشرف بر مقام اسرافیل و صور اسرافیلی قرار دارند و از وسایط ملائکهٔ حاکم بر مظاهر وجودی عبور نموده اند، تا به مقام ولایت و قرب نوافل و به مرتبهٔ اعلای از ولایت ـ که جمع بین قربین باشد ـ رسیده اند و به مرتبهٔ اطلاق از قرب نوافل و فرایض و جمع بین این دو رسیده و بعد از فنای ذاتی خاص محمدیین، به مقام تمکین و دعوت که مقام بقای بعد از فنا و فرق بعد از جمع و احاطه به اسرار قدر و مظهریت قضای اول و خلافت کلیهٔ تشرف حاصل کرده اند و صاحبان این مقام به جمیع درجات وجودی احاطه دارند.

اگر کسی معنای صعق را با مراجعهٔ به کتاب لغت بفهمد، کریمهٔ «فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسىٰ صَعِقاً» را با ذهن غیرمشوب به اوهام اکثر مفسران معتزلی و اشعری به دقت قرائت کند، می فهمد که حق به اسم مناسب با صعق و فنا در نفس موسوی عليه‌السلام تجلی نمود و قهراً تجلی به اسم جلال، منشأ صعق موسی و تجلی به اسم جمال مستور در جلال، موجب صحو و برگشت او به بقا شد و اگر اسمای جمالیه بر قلب موسوی ظهور و تجلی ننمودی، تا ابد موسی عليه‌السلام در حال فنا و صعق باقی می ماند.

در کریمهٔ مبارکهٔ «نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلاّ مَنْ شَاءَ

---

۱. زمر (۳۹) آیهٔ ۶۸.

اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ[۱]» از آنچه که ذکر شد ظاهر و بارز است که خاصیت نفخهٔ اول، صعق و فنا و خاصیت نفخهٔ دوم، رد و ارجاع به بقا ـ به بقاءالله ـ جهت نیل به ثمرات اعمال و نتایج افعال می باشد و اثر این دو نفخه مختلف است. همین صعق برای صاحبان تمکین و دعوت و نفخهٔ ثانی برای بقای بعد از فنا و صعق جهت صاحبان ولایت کلیه و ائمهٔ معصومین در همین نشآت ملک حاصل شده است و دارای ولایت کلیهٔ محمدیه، باید متحقق به وجود حقانی لازمهٔ عصمت و طهارت باشد تا اطاعت او عین اطاعت حق و قدرت و علم و اراده و سمع و بصر او به سمع و بصر و اراده و علم و قدرت ربانی متبدل شود و از ناحیه مظهریت تامه نسبت به جمیع اسما و صفات حق، به کلیهٔ اسمای کلیه و جزییهٔ الهیه و صفات ربانیه متصف گردد، جز قِدَمْ و وجوب ذاتی ازلی. به این مهم در کلام نبوی ﷺ اشاره شده است: «من رآني فقد رأى الله» و فرموده ولوی علیه السلام: «معرفتي بالنورانية معرفة الله» و «على عين الله الناظرة ويدالله الباسطة وأذن الله الواعي» و «رضيَ اللّه رضانا أهل البيت».

نفس کلیهٔ ولویه مشتمل است بر عالم شهادت و ملک و محیط است بر عوالم برزخیه و سماوات سبع و عوالم جبروت و حضرت علمیه و مرتبهٔ واحدیت و متصل است به احدیت ذاتیه و مقام «أو ادنى».

وحی و الهام خاص انبیا و اولیا علیهم السلام از طریق برهان و نظر حاصل نمی شود، بلکه از طریق وحی و شهود قلبی، به واسطهٔ ملک حامل وحی و یا از وجه خاص و قرب وریدی و تولیه از ناحیه اسم حاکم بر مظهر نبوی و ولوی حاصل می شود به شهود عینی. اگر کسی با دقت در مأثورات نبویه و ولویه بنگرد، این امر برای او امری مسلم و بدیهی می باشد و حقیقت وحی بالاتر است از آنچه که ارباب نظر از محققان حکما فهمیده اند. نفوس کلیهٔ ولویه و نبویه مستکفی بالذات و بی نیاز از

---

۱. زمر(۳۹) آیهٔ ۶۸.

معلم بشری و حقایق را به علم کشفی حضوری علی ما هي علیها، مشاهده می نمایند و در بیان احکام شرعیه نیز ائمه ﷺ حکم واقعی را بیان می فرمایند و حق را به چشم قلب مشاهده می نمایند و گاهی بلاواسطهٔ ملک مقرب، علوم بر قلوب آنها نازل می شود و گاهی به الهام، و در مواقعی حقایق را از مقام واحدیت و قدر اول اخذ می نمایند. و این که برخی از محققان عرفا تصریح کرده اند که حضرت مهدی ﷺ خلیفة الله و خلافت او بلاواسطه است، مانند دیگر ائمهٔ هدی ﷺ با عقاید محققان از شیعه مطابق است و او مأمور رفع اختلاف در احکام الهیه است لارتفاع الحجاب عن عین قلبه وجسمه، ویری الحقائق بلاواسطة ملك مقرب أو نبي مرسل.

در خبر مفصلی (در معراج حضرت ختمی مرتبت ﷺ و قرب تام به حق بدون وساطت ملکی از مقربین درگاه حق) مذکور است: «... فستأذن عليّ ربي فيؤذن لي ويلهمني محامد أحمده بها لايحضرني الآن، فأحمده بتلك المحامد».

از آنچه که ذکر شد، پرواضح است که اساس حشر و معاد، چه روحانی و چه جسمانی و معراج و وحی و نبوت و ولایت، بنا بر نفی تجرد نفس، مطلقاً اساسی ندارد و منکران بقای نفس و تجرد آن، باید مرتبهٔ کمل از انبیا و اولیا را در حد حیوانات، و جوهر ذات نبوت و ولایت را به اعتبار رتبهٔ وجودی، چیزی شبیه نفوس حیوانات تام الوجود بدانند و اعتقاد به این که انسان به واسطهٔ علم و عمل نیکو و عبادات، قرب به حق پیدا می کند که کلام بی اساسی است؛ چه آن که مواد جسمانی مقید به مادیت و بشرط لای از تجرد، هرگز تکاملی معنوی ندارد. نه نور علم در او تأثیری می گذارد و نه از عالم ظلمت به عالم نور وارد می شود و بعد از فنا و زوال صورت نوعیه هرگز به وجود خاص قبل از فنا، متحقق نمی شود و با قول به بقای اجزای اصلیه جهت وحدت و تشخص و منشأ بقا و ملاك وحدت که نفس باشد تحقق ندارد و به اعتبار بقای روح است که محققین گفته اند: قول به مثلیت در بدن معاد با مبتدأ با وحدت نفس ملاك حشر است و احدی از ارباب

تحقیق به عینیت قائل نمی باشد. انبیا متابعان خود را از ظلمات لوازم طبع و ظلمات مخصوص نفس اماره به عالم نور منتقل می نمایند: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ...»[۱].

عالم ماده و جسمانیات، نشآت ظلمات است. نفس انسانی قبل از ورود به عالم انسانی، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و تبعات نفس بهیمی و تمایلات نفس امارهٔ بالسوء، و انغمار او در قوای بهیمی و شهوی و ورود او در مشتهیات نفسانی و ابتلای او به غضب و حرص و طلب دنیا و لوازم آن بدون حکومت عقل و شرع، سیر در ظلمات است و کسی که در مقام نفس بهیمی و حیوانی واقع است و عنان اختیار را به نفس اماره سپرده، منغمر در ظلمات عالم طبع و غواشی نفس سیار در عوالم ظلمانی است و به اعتباری به خواب غفلت عمیقی مبتلاست، مگر آن که حق به اسم الهادی در او جلوه نماید و از ناحیهٔ وعظ الهی و ارشاد دعات حق بیدار شود و به تدریج خود را از ظلماتی که چشم و گوش را کور و کر و قلب را میرانده است، رها نموده و به احکام عقل منور به نور الهی که به تدریج در وجود او طالع می شود، گردن نهد و تحولی در او به وجود آید. این تحول بدون تکامل و خروج از ظلمت به نور حاصل نمی شود و این تحول که مقدمه است از برای دخول در عالم انسانی و تبدل به وجود نوری، صورت وقوع نمی پیوندد و بدون استعداد جهت سیر در مراحل تجرد که از تجرد برزخی شروع و بعد از استیفای جمیع درجات عالم مثال و قدم نهادن در عوالم تجرد عقلانی که دارای درجات مختلف است و از مقامات و درجات انسانی محسوب می شود، سیر نفس در عالم انوار محضه یا خروج از ظلمات به استمداد غیبی معنای درستی ندارد.

کسی که استعداد سلوك عقلانی در او وجود دارد و در نفس او تهیؤ جهت

---

۱. بقره (۲) آیهٔ ۲۵۷.

ورود در سیر باطنی و طریق حق موجود است، اگر علم را با عبادات توأم نماید، ابواب غیب بروی گشوده می شود، حب و عشق به حق در نفس انسانی کامن و مستور است و حب الهی سریان در کافهٔ موجودات دارد و در انسان مکلف به تکالیف الهیه این حب از مقام کمون با شرایط خاص به مقام ظهور می رسد.

اولین ظهور را باید در عبادات به خصوص نماز و ادعیه جستجو نمود و علامت آن رغبت ـ اگر چه بسیار ضعیف باشد ـ نسبت به عبادت است و نماز جامع ترین عبادات محسوب می شود. رغبت ضعیف را می توان با معرفت توأم با عبادت، به مرتبه قوت رساند و درجهٔ شدید آن، عشق و حب شدید به عبادت است که عبادت به خصوص نماز تکلم با خداست و اوست که این رغبت را با شرایط خاص به تدریج به مرتبهٔ شدت می رساند. و نهایتاً مقدمه می شود از برای جذبه و کشش تام از جانب حق و حصول استعداد تام در نفس بالغ به مقام قلب جهت قبول کشش و «منازله» و حصول فنا و بی خودی از ناحیه تجلی حق در قلب، به تجلی افعالی و پیدایش شرح صدر و مهیا و مستعد بودن قلب، جهت قبول تجلی اسمایی و صفاتی. و از این بی خودی ناشی از ظهور انوار جلال و جمال در قلب و ظهور آثار اسمای خاص در روح که نفس را واله و محو جمال ازلی می نماید، به فنا تعبیر کرده اند.

همان طوری که چشم ظاهر انسانی هنگام مشاهدهٔ قرص خورشید خیره می شود و تاب مشاهده را ندارد، چشم دل نیز در مقام تجلیات حق به اسمای جلالیه و جمالیه، به همان حالت موصوف می شود و از این حالت تعبیر به فنا می کنند و معنای فنا جز غلبهٔ جهت حقی و تجلیات لاینقطع و متوالی يلي الربي بر جهت خلقی نیست و قلوب مستعده از ناحیهٔ الطاف الهیه و انس با تجلیات غیبی و کسب قوت و تمکین از مقام فنا به مقام بقا برمی گردد، و مهیا از برای قبول تجلیات وسیع تر و جامع تر می گردد و از تجلیات افعالی در نفوس کمل، به تجلیات اسمایی و از تجلیات اسمایی، به تجلیات ذاتی انتقال پیدا می کند.

بی‌خود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند   باده از جام تجلی صفاتم دادند

البته بعد از چشیدن باده از تجلی صفاتی و اسمایی و سکر و بیخودی حاصل از این باده، قلب مستعد از ناحیهٔ توفیقات الهیه از مقام تلوین و محو فنا به مقام بقا و صحو و بقا می رسد و نوبت به تجلیات ذاتی می رسد که اختصاص به کمل از اولیا دارد. خواجه شیراز وصف حال آنها را بیان می کند و مرتبهٔ اعلای از شهود، شهود حق است، بدون تجلیات اسمایی و مشاهدهٔ حق بدون حجب نوری صفات و اسما و شاید قطب ارباب الکشف والشهود، به این سرّ اشاره فرمود که: «کمال التوحید نفي الصفات عنه» و أشار عليه السلام إلى الفرق بعد الجمع في كلامه: «الحقيقة نور يشرق من صبح الأزل» في حديث الكميل.

آنچه که موجب کشش و جذبهٔ الهی است، حب و عشق موجود در عبد دارای سیر محبی و خداوند محبوب است که فرمود: «من قرب إليّ شبراً قربت إليه ذراعاً»، ناچار این قرب دارای درجات است و در درجه و مرتبه‌ای از مراتب و درجات سیر به قدم شهود، این قرب حاصل شود؛ ارباب معرفت آن را «منازله» نام نهاده اند و این کشش، قهراً در محبوب کل وجود دارد که:

اگر از جانب معشوق نباشد کششی   کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد

اوست که از ناحیهٔ تجلی به اسمای مناسب، قلب را خاشع و قابل پذیرش رحمت می کند. «رقیقهٔ مناسبتی که میان طالب و مطلوب می باشد، گاهی سبب انجذاب از طرفین گردد، و التقا در وسط واقع شود، آن التقا را ارباب بصیرت و بادیه پیمایان وادی حق، منازله گویند ...».

منازله، منقسم به «تدانی» و «تدلی» می شود. کما في الكريمة المباركة: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ[1]» این اصطلاحات را در کتاب و سنت باید جستجو کرد نه در جای دیگر.

---

۱. نجم(۵۳) آیات ۸ و ۹.

ما که داریم چمن ها پر از سنبل و گل

به دمن ها گل خرزهره، چرا بوی کنیم

هر چه موجبات قرب بین عالم و معلوم بیشتر و موجبات افتراق کمتر باشد، ذات معلوم مکشوف تر می باشد و چون حق از ناحیهٔ وجه خاص و مراتب و علل متوسطه، معیت قیومی با هر شیء دارد، از آن جاکه مقوم و قیوم کل است و حجابی بین او و اشیا نیست، به ظواهر و بطون اشیای عالم است به اتم انحای کشف و حضور و حجب یا خجاب از طرف خلق است. و حق به جهت اطلاق غیب محض و از ناحیهٔ ظهور و تجلی در اشیا، مشهود از برای کلیهٔ اشیاست به علم بسیط و معروف است برای کافهٔ اشیا به ادراك بسیط، ولی به قدر ظرفیت اشیا. و مخلوق انسانی هر چه حجب بین خود و حق را از ناحیهٔ سیر محبی بردارد و استعداد خرق حجب نورانی و ظلمانی را بیشتر دارا باشد، مشاهدهٔ او کامل تر خواهد بود و واصلان به مقام ولایت، حق را به چشم باطن در جمیع درجات وجود مشاهده می کنند. و سیر آنها سیر محبوبی است و با استعداد ذاتی در اندك زمانی از ناحیهٔ جهش مقتضی ذات و از ناحیه قرب وریدی به اصل خود پیوندند. در آیهٔ مودت اشارت بر آنچه ذکر شد موجود است که از هر تصریح ابلغ می باشد و چون وارثان مقام جناب ختمی مرتبت در ازل الآزال محبوب حقند، حب آنها ابدالآباد، واجب و عشق به آنها عین عشق به حق است.

باری مشاهدهٔ غیب وجود و صریح ذات محال است، اگر چه بین ولی کامل مکمل و ذات، حجابی نباشد؛ چه آن که نسبت بین غیب ذات و حقیقت محمدیه و اعلم اشیا به حق، نسبت غیرمتناهی به متناهی است. و حقیقت وجود حق است و صرف حقیقت وجود قابل اکتناه نیست و حقیقت وجود مطلق و نفس رحمانی و حقیقت محمدیه و ولایت کلیهٔ علویه، اولین جلوه و ظهور ذات و مظهر کلیهٔ اسما و صفات و نتیجهٔ مظهر ذات است در سیر محبوبی. و نتیجهٔ آن علم به اسمای مستأثره و مشاهدهٔ حقایق خاص محمدیین و این نیز مسلم است که کمال ذاتی حق

در هیچ مظهری جز ذات حق ظاهر نشود و عین ثابت و حقیقت محمدیه مظهر کمال اسماست و شهود ذات بدون حجاب به اندازهٔ استعداد تام خاص خاتم الانبیاء و خاتم الاولیاء ﷺ است. بعضی از ارباب ذوق از ذات و حقیقت وجود، تعبیر به حب و عشق مطلق کرده اند، و بر این اصل تجلیات ذاتی و اسمایی و افعالی را مترتب نموده اند.

عن أبي إبراهيم موسى بن جعفر ـ صلوات اللّه عليهما: «إن اللّه ـ تبارك وتعالى ـ كان لم يزل بلازمان ومكان وهو الآن كما كان» (اشاره فرمودند به حدیث شریف نبوی: كان اللّه ولا شيء معه؛ این تعبیر «الآن کما کان» اولین بار به لسان ابو ابراهیم موسی بن جعفر علیه‌السلام جاری گردید «وإنه ـ تعالى ـ كان ولا شيء معه، خلق الزمان والمكان والآن كما كان ولا شيء معه أزلاً وأبداً.) لايخلو منه مكان، ولايشغل به مكان ولايحل في مكان ...». چون وحدت حق، وحدت اطلاقی است مطلق معرا از قید اطلاق ـ محیط به زمان و مکان است و چون وحدت اطلاقی فعل او، منشأ و مبدأ تعینات خلقی است ثالث ثلاثه و رابع اربعه نیست، بلکه مقوم و محیط بر اشیاست و در عداد وحدات عددی ظهور نمی نماید. لذا در ذیل روایت شریفه ابوالحسن موسی علیه‌السلام کریمهٔ مبارکه را قرائت کرد: «... **مَايَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلَاثَةٍ إِلّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنىٰ مِنْ ذٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا**[1]» ... **ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، لا اله إلّا هوالكبير المتعال**».

باید توجه داشت که حق متصف به احدیت ذاتیه و وحدت اطلاقیه با همهٔ اشیا معیت قیومیه دارد، ولی اشیا (مقیدات) در مرتبهٔ اطلاق تحقق ندارند و صدق أبو إبراهيم علیه‌السلام حيث قال: «الآن کما کان».

سخن سربسته گفتی با حریفان خدایا زین معما پرده بردار

مراتب و درجات قرب و شدت و ضعف، وابسته است به خرق حجب بین خلق و

---

۱. مجادله (۵۸) آیهٔ ۷.

حق‌مطلق. این حجب، برخی ظلمانی است، مانند: حجب حاصل از تبعات نفس بهیمی و نفس اماره، برخی از این حجب نورانی است، مانند: حجب انوار عقل و قلب و روح و سرّو خفی که قلب بالغ به مقام سر در مقام تجلیات اسمایی قرار دارد و بعد از قبول تجلیات اسماییه، اسمای ظاهریه و باطنیه و تحقق به مقام جمعیت اسمائیّه و قبول فنا و بیخودی حاصل از تجلی ذاتی (نه تجلی به اسمای ذات) خاص محمدیین به مقام فرق بعد الجمع متشرف و از جمیع انحای شرك جلی و خفی به عنایت خاصهٔ الهیه رها گردیده و صاحب مقام تمکین و دعوت می شود، این مقام اختصاص به حضرت ختمی مقام و ورثهٔ علوم و احوال و مقامات او دارد.

این ولایت که باطن و اصل نبوت است، موهوبی است و ناشی از کمال و تمامیت استعداد ذاتی صاحب این مقام، که در ازل به عین ثابت صاحب آن دفعةً افاضه و حصول تدریجی آن در عالم شهادت و ماده، توقف بر شرایط دارد و صاحب این مقام به حسب فطرت مطلقاً به انحراف از صراط خاص محمدی رو نمی آورد. اهل بیت در لسان قرآن و روایات اسلامی جز به اقطاب محمدی اطلاق نمی شود و آیهٔ کریمهٔ تطهیر در شأن آنان نازل شده است و اهل بیت ـ علیهم آلاف التحیة ـ در کریمهٔ «لِيَغْفِرَلَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ[1]» با حضرت ختمی ولایت و نبوت شریکند.

نقل و تأیید

قال بعض المحققین من أرباب المعرفة:

«... قد طهر الله أهل بیته تطهیراً وأذهب عنهم الرجس وهو كل ما یشینهم، فإن الرجس هو القذر قال الله ـ تعالی: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ[2]»، فلایضاف إلیهم إلاّ مطهر، فما یضیفون إلاّ من له حكم الطهارة

---

۱. فتح (۴۸) آیهٔ ۲.

۲. احزاب (۳۳) آیهٔ ۳۳.

والتقديس. فهذه شهادة عن النبى لسلمان بالطهارة، حيث قال: «سلمان منا اهل البيت» ... وإذا كان لايضاف إليهم إلّا مطهر مقدس وحصلت العناية بمجرد الاضافة، فما ظنك بأهل البيت أنفسهم، فهم المطهرون، بل هم عين الطهارة. فهذه الآية تدل على أن الله قد شرك أهل البيت مع رسول الله في قوله: «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ... [1]» وأي وسخ أقذر و أوسخ من الذنوب ... ».

کثیری از محققان عامه، اهل بیت را بهتر از مدعیان جاهل می شناسند. سلمان بنابر حدیث شریف نبوی «سلمان منا أهل البيت» وجود مقدس نبوی در کریمهٔ «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ...» داخل در اهل بیت است، مأخذ علوم اهل بیت در معارف بعینه مأخذ معرفت جناب ختمی مقام است ولی به وراثت. و آن بزرگواران اتصال دارند به خزاین غیبی و به اعتباری مفاتح غیب و شهودند.

***

در کتاب توحید (تاليف أعظم المحدثين حفظاً وأوثقهم دراية شيخنا العظيم محمدبن علي بن الحسين بن بابويه القمي مذکور است: «إن رجلاً أتى اميرالمؤمنين علي بن ابي طالب عليه‌السلام فقال: يا اميرالمؤمنين، إني قد شككت في كتابه المنزّل. قال عليه‌السلام: ... كيف شككت في كتابه المنزل؟ قال: لأني وجدت الكتاب يكذّب بعضه بعضاً، فكيف لاأشك فيه؟ ... »[2].

معلوم می شود آن مسلمان عرب با توجه به معنا قرآن را قرائت کرده بود و از فهم و استعداد تام نیز برخوردار بود که به لغزش نزدیک شد. و امیرالمؤمنین عليه‌السلام با بیان خاص ولایت او را نجات داد.

امروزه تفکر در قرآن منسوخ شده است و توجه به روایات نیز اهمیت ندارد. قدیم نیز فهم قرآن و حدیث در درجهٔ سوم قرار داشت؛ چون علاقه به علم شدید بود مفسران نیز وجود داشتند و تفاسیر عالی کم نیست، ولی اصالت اختصاص

---

۱. فتح (۴۸) آیهٔ ۲.
۲. توحید، ص ۲۵۵.

به فروع داشت اما عصر ما!؟

سائل در چندین آیه، تناقض دید و به حیرت دچار شد و به امام عصر خود، مواضع شکوك خود را عرض کرد و وجه تناقض در آیات را با دقت، یکی بعد از دیگری ذکر نموده و جواب خواست. امیرالمؤمنین علیه‌السلام با حوصله و دقت جواب کافی و شافی به او داد و سائل از روی بصیرت قانع شد و امام را دعا کرد: «فرَّجت عني، فرَّج الله عنك یا امیرالمؤمنین ونفع الله المسلمین بك»، مقدس ها عرصه را بر امام تنگ و او را شهید کردند. بعد از تکفیر و کشتن آن حضرت خیال داشتند جسد مبارك او را آتش بزنند.

یکی از مسائل او رؤیت حق بود: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ[1]» وقوله: «لاتُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ... [2]» وقد ساق الكلام إمام علیه‌السلام بقوله: «لاتدركه الأبصار ...» أي لاتحيط به الأوهام وهو يحيط بها ... وقد سأل موسى علیه‌السلام وجرى على لسانه من حمدالله ـ عزوجل: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ[3]» فكانت مسألته تلكَ امراً عظيماً وسأل امراً جسيماً فعوقب وقال الله ـ تعالى: «لَنْ تَرَانِي[4]» في الدنيا حتى تموت فتراني في الآخرة، لكن إن أردت أن تراني «فَانْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي[5]»، فأبدي الله ـ سبحانه ـ بعض آياته وتجلى ربنا للجبل، فتقطع الجبل فصار رميماً و«خَرَّ مُوسىٰ صَعِقاً[6]»، يعني ميتاً فكان عقوبته الموت، ثم أحياه وبعثه وتاب عليه، فقال: «سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ... [7]».

بنده در گذشته نقل کردم، امام علیه‌السلام فرمودند: «ما كنت أعبد رباً لم أره» مراد از رؤیت، شهود قلبی است و با صراحت این شهود در آیات و روایات مذکور است، ولی به اندازهٔ استعداد صاحبان مکاشفه و مشاهده. «رايتك ظاهراً في كل شيء»، مشاهده صریح ذات محال است و کسانی که به موت در دنیا، چشم قلب آنها

---

۱. قیامت (۷۵) آیات ۲۲ و ۲۳.

۲. انعام (۶) آیهٔ ۱۰۳.

۳ـ۷. اعراف (۷) آیهٔ ۱۴۳.

باز است در دنیا و آخرت، حق را به اعتباری مشاهده می نمایند؛ ولی مشاهده در درجات وجودی بسته است به قلب مشاهد از جهت شدت و ضعف استعداد و ظرف وجودی که مولی الموالی فرمود: «إن هذه القلوب أوعية وخيرها أوعيها».

صاحبان ولایت کلیه ﷺ ـ که اقرب مخلوقات به حقند ـ عوالم ملک و شهادت و درجات ملکوت و جبروت و در مرتبهٔ مقدم بر ظهور حقایق جبروت، یعنی واحدیت واحدیت حق را به چشم قلب مشاهده می کنند، کما این که رسول الله ﷺ در سدرة المنتهی، یعنی مقام احدیت، جبرئیل را در جبروت شهود نمود نه در سدرة المنتهی؛ چه آن که در سدرة المنتهی که محاذی احدیت است، نه ملک مقرب راه دارد، نه نبی مرسل، جز خاتم انبیا و اولیا ﷺ، از جهت ولایت باطن نبوت.

مشاهدهٔ صورت قدری جبریل و وجود خارجی آن به تمام هویت، شأن خاتم الاولیاء است. به همین مهم مولی الموالی علیه‌السلام اشاره فرمود: «وأما قوله: «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخرىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهىٰ»[1]؛ يعني محمداً كان عند سدرة المنتهى، حيث لايتجاوزها خلق من خلق الله إلى أن ساق الحديث إلى قوله علیه‌السلام: وذلك أن خلق جبرئيل علیه‌السلام عظيم، فهو من الروحانيين الذين لايدرك خلقهم وصفتهم إلّا الله رب العالمين».

آنچه نقل شد، جزیی از حدیث مفصل مذکور در توحید صدوق باب «الرد على الثنوية والزنادقة» است. امام علیه‌السلام به قدرت باهرهٔ خود از مشکلات سائل جواب فرموده اند ـ با رعایت درجهٔ فهم سائل ـ و حدیث مذکور از روایاتی است که قلم و بیان عاجز از تعریف آن است که: «خاموشی از ثنای تو حدّثنای توست».

قبلة الموحدین و سر الانبیاء والاولیاء أجمعین در مقام بیان رؤیت حق و مسألهٔ موسی (رَبِّ أرِنی ...)، فرمودند: تمنای موسی و سؤال آن حضرت امری عظیم بود که بالغ به مقام رسالت و صاحب شریعت به خود اجازه داد که از حق تمنای

---

۱. نجم (۵۳) آیات ۱۳ و ۱۴.

رؤیت کند (و هر کس می داند که رؤیت با قوهٔ باصره امری محال و تمنای آن از جانب موسی نیز امری محال اندر محال است) رؤیت حق به چشم دل برای همهٔ مردم در آخرت (غیر از محجوبین به حجب معاصی و منغمران در نفس بهیمی) ممکن و واقع است. حق-تعالی- به موسی فهماند که هان! اگر می خواهی مرا در دنیا ببینی، باید به جبل نگاه کنی: «فإنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانی[1]».

خق به اسمای مناسب با آخرت و تجلیات جلالی تجلی نمود، موسی را حالت صعق و فنا فرا گرفت. امام از صعق به موت و از افاقه و بقای بعد از فنا، تعبیر به حیات فرمود. در کریمهٔ «نُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمٰوات وَمَنْ فِی الأَرْضِ ...[2]» تصریح شده است به فنای حاصل از تجلیات اسمای حاکم بر نفوس، هنگام حشر ارواح و اجساد و این حالت برای موسی در حیات و قبل از قیامت عارض یا واقع شد و به نفخهٔ دوم از مقام موت و فنا به حیات حقیقی حقانی خاص کمل از اولیا علیهم السلام و انبیا علیهم السلام نایل شد و در مقام صعق چون بالغ به مقام توحید عینی (نه علمی) شهود عینی و قلبی متصور نیست. موسی علیه السلام بعد از تشرف به مقام بقای بعد از فنا و کسب وجود حقانی، به این مقام، یعنی شهود حق بدون (کأنّ) نایل گردید و گفت: «سُبْحَانَكَ تُبْتُ اِلَيْك ...[3]» بار الها، منزهی تو از قبول مشاهدهٔ به چشم ظاهری و چون نبی صاحب ولایت کلیه و اولوا العزم باید به مقام فنا و بقای حاصل از تجلی افعالی و صفاتی و ذاتی نایل گردد و فنای ذاتی به تمام حقیقت برای او حاصل نشده بود و در مقام صعق تام به این مقام واصل شد، از این ذنب تکوینی استغفار کرد و گفت: «تُبْتُ إِلَيْكَ[4]». و عقوبت موسی همان صعق و استغفار او از بلوغ به مقام صحو بعد از محو احکام جهات امکانی و فنای جهت بشری و اماتهٔ بقیه ای از بقایای ذنب تکوینی و ازالهٔ آن از تجلی ذاتی منشأ صعق

---

۱. اعراف (۷) آیهٔ ۱۴۳.

۲. زمر (۳۹) آیهٔ ۶۸.

۳و۴. اعراف (۷) آیهٔ ۱۴۳.

و کسب وجودی ولوی و بقا به بقای حق و تشرف به مقام فرق بعدالجمع خاص صاحبان شریعت و کتاب و قبول ولادت حقیقی باید محسوب شود، نه عقوبت مخصوص مرتکب کبایر و صغایر.

تکلم حق با موسی ﷺ مناسب با تجلی اسمایی و تعین ذات به اسم «المتکلم» و طلب رؤیت و حصول آن، بعد از تجلی صفاتی یا اسمایی[1] و صعق در کریمهٔ مبارکه، معلول تجلی ذاتی است. تجلی به اسم اعظم و اسم الله، اختصاص به محمدیین ﷺ دارد، ناچار انبیای اولوا العزم مظهر بعضی از اسمای الهیه اند

---

۱. بلوغ به مقام «أوادنی» و مشاهدهٔ حق بلاواسطه و تکلم با حق بدون حجاب به نحو مقام نه حال اختصاص به حضرت ختمی مرتبت و ورثهٔ علوم و مقامات و احوال آن حضرت دارد وصحو بعد از محو و فنا و تمکین بعد از تلوین در محمدیین ﷺ برق آساحاصل شده است و این خود ناشی از نهایت استعداد و دلیل بر تمامیت استعداد ذاتی و حاکی از آن است که لسان استعداد ذاتی و حال و به تبع این دو لسان قال نیز در آنها اتم السنهٔ وجودیه است.

حضرت ابوطالب ﷺ به برادرزادهٔ خود رسول الله ﷺ اوایل دوران نبوت و رسالت که می دید خداوند بدون تأخیر خواسته های او را اجابت می کند، عرض کرد: «ما أسرع ربك إلى هواك يا محمد؟ (ما أطوع ربك لك) قال ﷺ: أنت ياعم، لوأطعته أطاعك».

اشتهار عدم ایمان ابوطالب بین جمعی از علمای عامه و انعکاس آن در کلمات بعضی از بزرگان مبتلا به حسن ظن درحد افراط و بی خبر از سیاست بازی های ارباب تکالب، امر عجیب و غریبی است.

قال زراره (توحید صدوق، باب الرؤيه، حدیث۱۵): «قلت لأبي عبدالله ﷺ جعلت فداك، الغشية التي كانت تصيب رسول الله ﷺ إذا أنزل عليه الوحي؟ فقال: ذاك إذا لم يكن بينه وبين الله احد، ذاك إذا تجلى الله له ... . ثم قال ﷺ: تلك النبوة يا زرارة، واقبل يتخشع». صدوق و کلینی و بعضی دیگر از مشایخنا العظام رؤیت به عین قلب را، حتی در آخرت علم و ادراك نظری می دانند، غافل از آن که ادراك و علوم نظری مطابق با واقع «بذر» مشاهده در آخرت است و تمام علوم و معرفت و نیات مبدأ اعمال و تجسم حاصل از افعال، به مجرد خلع بدن مبدل به علم حضوری و مشاهده می شود ودفعةً نفس صحیفهٔ اعمال خود را مشاهده می کند و با حیرت و تحسر می گوید: «مَا لِهٰذَا الْكِتَابِ لَايُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَاكَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» کهف (۱۸) آیهٔ ۴۹. یقین حاصل از علم حصولی اگر با اعمال حسنه، و عبادات خالصه، توأم نشود مانع از معاصی کبیره نیز نمی شود و اگر با عجب و خود بزرگ بینی توأم شود، در آن صورت باید پناه به خدا برد.

و تجلی ذاتی آنها از طریق اسم حاکم بر مظهر آنان تحقق می یابد و اهل بیت علیهم السلام مظهر اسم الله ذاتی می باشند.

این مسأله مسلم است که عقوبت معلول معصیت کبیره یا صغیره در انبیا و اولیا متصور نیست. در تفسیر کریمهٔ «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ[۱]» در این باره بحث می شود. حضرت کون جامع، عبارت است از: صاحب ولایت مطلقهٔ محمدیه یا علویه و مهدویه جامع جمیع حضرات، حضرت احدیت محاذی احدیت و واحدیت و عالم ارواح و حضرت شهادت و غیب مضاف و شهادت مطلق.

ملائکه نیز دارای درجات متفاوت از وجودند: برخی مادی و برخی برزخی و مثالی و برخی عقلانی و ساکن عالم جبروتند. روح، بنا به بعضی از روایات، افضل از جبرئیل و بنا به جهاتی جبرئیل اعظم از اسرافیل و میکائیل و عزرائیل است، و شاید همان روح اعظم با حفظ وحدت دارای ظهورات مختلف است و از آن جهات مختلف تعبیر به حوامل عرش کرده اند و عرش، بنابر بعضی از مأثورات روح و نور نبوی و عقل کلی و صادر اول و مقام واحدیت و حضرت علمیه و حقیقت محمدیه است و ملائکه حامل عرش در عوامل و نشآت نازله، سوادن و ذراری مختلف دارند.

وما ذکرناه یستفاد من الآیات وقال ـ عز من قائل: «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ.»[۲] عمل ملک الموت نزع ارواح و رجوع ارواح به حق است. در عوالم وجودی همین حضرت عزرائیل دارای سدنه و جنود است: «تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ»[۳]. به این رسل، «ملک» اطلاق شده است: «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ»[۴] و از آن جا که جمیع ملائکه مذکور مظهر اسم جامع قابض

---

۱. فتح (۴۸) آیهٔ ۲.
۲. سجده (۳۲) آیهٔ ۱۱.
۳. انعام (۶) آیهٔ ۶۱.
۴. نحل (۱۶) آیهٔ ۳۲.

هستند، فرموده است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»[1] . همان روح اعظم محمدی چون مظهر اسمای کلیه می باشد، از آن جهت که مفیض فعلیات بر مواد و علوم بر نفوس و ذوات مستعد علوم است و متعین به اسم علیم و مُصَوِّر است واهب الصور والعلوم است و جبرئیل حامل وحی و واسطهٔ نزول علم از خزینهٔ اسم علیم، از سوادن آن حقیقت کلیه می باشد و میکائیل واسطهٔ ارزاق از سدنهٔ اسم الرازق محسوب می شود و اسرافیل نیز مظهر آن اسم کلی و خادم و از رعایای اسم جامع اعظم می باشد و معنای اسم اعظم، انسان کامل محمدی و علوی است که: «أولنا محمد وآخرنا محمد وأوسطنا محمد.» اسم الشفیع نیز از فروعات و سوادن و رعایای اسم الله و اعظم است و لذا ورد في الخبر الصحيح عنه ﷺ: «أنا أول من يقرع باب الجنة وأول من يفتح باب الشفاعة» وقال ﷺ: «آدم و من دونه تحت لوائي يوم القيامة». وقد قال بعض أرباب المعرفة: قال امیر المؤمنین ولي الله في الأرضين، قطب الموحدين علي عليه السلام في خطبة يخطبها الناس: «أنا نقطة باء بسم الله، أنا جنب الله الذي فرطتم فيه، أنا العرش، أنا اللوح المحفوظ، أنا القلم وأنا السموات السبع وأنه لابد لصاحب الولاية الكلية أن يسرى في جميع الموجودات وذلك في السفر الثالث الذي من الحق إلى الخلق ومن هنا يتبين سر الأولية والآخرية والظاهر والباطن». حدیث آخر را قیصری شارح محقق فصوص در مقدمهٔ شرح خود (ص۳۷) نقل کرده است.

بنابر عقیدهٔ برخی که اسم رحمان را مبدأ ظهور رحمت واسعهٔ الهیهٔ امتنانیه می دانند، به مقتضای «سبقت رحمته و وسعت رحمتي كل شيء» اسم المنتقم بالاخره تحت احکام اسم «الرحمن» قرار می گیرد ويشفع الله باسمه الرحمن عند اسمه المنتقم ويصير الدولة دولة اسمه الرحمان وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين بالرحمة الامتنانية وكان مطمع (مطمح) إبليس هذه الرحمة. وفي الأدعيه: اللهم إني

---

[1] . زمر (۳۹) آیهٔ ۴۲.

اسئلك برحمتك التي وسعت كل شيء. قال رسول الله ـ عليه وعلى آله السلام: «إن لله مأة رحمة، أنزل منها واحدة إلى الأرض فقسمها بين خلقه فيها يتراحمون ويتعاطفون، وآخر تسعاً وتسعين يرحم بها عباده في الآخرة». در حقيقت دار رحمت عالم آخرت است.

اولين تجلى حق به اسم «الرحمان» تجلى به رحمت رحمانيه است در مرتبهٔ اسما و صفات كه از آن تعبير به رحمت ذاتيه مى شود و اين رحمت اوسع و اشمل است نسبت به رحمت فعليه و رحمت فعليه به اين اعتبار مرحوم است نسبت به رحمت واسعهٔ ذاتيه و رحمت حاصل از تجلى حق به رحمت ذاتيه مرحوم است نسبت به رحمت مستجن در احديت، يعنى تجلى احدى جامع كليهٔ اسما و صفات و مظاهر اسما و صفات از جمله اسم رحمان از سوادن اسم الله.

وتحت هذا سرعظيم ينكشف لمن تصور معنى الرحمتين وتخليص الرحمة عن العذاب وكيفية احكام اسمه الشفيع في الآخرة ويحسن منه الوفاء بالوعد وأما الوعيد للتخويف والإنذار وهو ـ تعالى ـ يغفر من يشاء من عباده امتناناً، كما ورد في الخبر الصحيح ونقله المحدث العارف الكاشاني في كتاب علم اليقين.

تخفيف عذاب از ناريون و مخلدان در جهنم امرى معقول است، ولى به طور كلى از نفوسى كه منشأ عذاب در باطن ذات آنها طبيعت دوم و جوهرى باشد، انقطاع عذاب امكان ندارد، اگر چه عذاب از جهتى و لذت حاصل رؤيت حق محال نيست.

پاسخ به چند اشكال

عالم بزرگوار مغفور آقا ميرزا مهدى اصفهانى[1] برداشت هاى متفاوت از

---

۱. به نحو معمول تابعان افرادى مانند شيخ احمد احسائى و ديگر كسانى كه فرقه اى به وجود مى آورند، چه بسا مردم خوبى باشند و در يكى از فنون علمى ماهر، ولى مريدان جهتى را كه با آن مى توان تكروى كرد و شهرت كسب نمود (كه نوعاً از جهات سلبى مى باشد) مى گيرند و جهت يا جهات ←

تحقیقات حکما و عرفا از کتاب و سنت دارد که ما برای خوانندگان نقل می کنیم. قال(قده) في اوائل كتاب ابواب الهدى: «أما المقدمة فنقول: قد تحقق في محله، أن عمدة وجه إعجاز القرآن المجيد علومه و حكمة الجديدة في مقابل الحكمة القديمة، فإن الحديث يقابل القديم وهو بمعنى الجديد، يقال رجل حدث السن أي جديد، كما يقول الرجل لصاحبه: ما الحديث الجديد الذي سمعته؟: فكل علم وحكمة جديدة نزلت من السماء حديث وشاع القول بأنه حدثني فلان عن رسول الله ﷺ ويقال للعلوم الإلهية أحاديث ولحملة العلوم محدثون وإرادة مجرد لفظ الحديث من الخبر هو الحديث وروى الشيخ المفيد، إذا قام القائم عليه السلام جاء بأمر جديد كما دعي رسول الله ﷺ في بدو الإسلام إلى أمر جديد ...».

اگر مسلکی به نام فلسفهٔ الهی آن چنان خطری برای اسلام داشت که ابوحامد و مجلسی (به وجه دیگر) تصویر کرده اند، باید حضرت رسول ﷺ به زعم غزالی و ائمهٔ اهل بیت حاضر در عصر ترجمهٔ کتب فلسفی به زعم مرحوم میرزای اصفهانی، در همه جا پیدایش این خطر عظیم را صریحاً اعلام می فرمودند، در مکه و منا، مدینه، بغداد و بالاخره هر جا که امکان داشت از این سر، پرده برمی داشتند و محدثان بزرگ مقدمهٔ کتاب خود را اختصاص می دادند به بزرگ ترین فتنهٔ بعد النبی که خطر آن به مراتب عظیم تر از پیدایش خلفای جور است که تنگهٔ آن را نتوان خرد کرد.

احدی از حکمای اسلام اعتقاد ندارد که الهیات ترجمه شده از کتب یونان می تواند جای دین مبین اسلام را پر کند و یا ـ العیاذ بالله ـ نارسایی در آیات و اخبار

→ دیگر را رها می کنند. شیخ احمد از تلامیذ مرحوم آقا محمد باقر بهبهانی معروف به وحید و در منقول تسلط داشت و مرحوم آقا میرزا مهدی از اصحاب معروف میرزای نائینی و از قرار نوشته آقا میرزا حسین ابحاث آن مرحوم را خوب تقریر و تحریر کرده بود، ولی وارث منقول ندارد و شیخ احمد نیز همین حکم را داشته است. لذا برخی از قرار فرمودهٔ اساتید ما، می گفتند: شیخ خوب بود، مشکل را باید در شیخیه جستجو کرد.

وجود دارد که با استمداد از فلسفه می توان آن را جبران نمود. ممکن است شخص غیرمحققی پیدا شود و ادعا کند ما در مستقلات عقلیه به نحو اطلاق بی نیاز از شرایع الهیه از جمله شریعت محمدیه و مذهب جعفری هستیم، ولی چنین آدمی نه در بین حکمای اسلام جا دارد و نه از کتاب و سنت مطلع است.

برخی از مباحث نظری که از مستقلات عقلیه به شمار می رود، در کتاب و سنت به آن مباحث تصریح و اشاره شده است. طرق استدلال به حق از ناحیهٔ تفکر در آیات آفاق و انفس و توجه به نظام خاص موجود در حقایق متحقق در عالم شهادت و مطالعهٔ دقیق در آنچه کیهان شناسان در نظام خاص موجود در افلاك و کرات معلق در فضا و دیگر مسائل از قبیل استدلال از ناحیهٔ حرکات و متحرکات و خداشناسی از طریق معرفت نفس و ملازمهٔ بین معرفت رب و معرفت نفس «أعرفکم بنفسه أعرفکم بربه» در کتاب و سنت مورد توجه قرار گرفته است و تحقیق در اطراف این طرق و اقامهٔ براهین متقنه و نفی شبهات واردهٔ بر این دلایل، جز با قدرت عقلی تام و ورزیدگی در فن برهان و طرق آن، امکان ندارد.

متکلمان اسلامی به طرق مذکور استدلال کرده اند و از ناحیهٔ عدم قدرت عقلی، سستی و فتور در براهین آنها لایح و آشکار است و عقایدی دیده می شود که با حساب دقیق، افکار الحادی به حساب می آید. و بی شک بدون قدرت عقلی و ملاحظهٔ شرایط برهان، نه از کتاب می توان استفاده صحیح کرد، نه از سنت. در خواص و لوازم و صفات عقل و قوهٔ برهان مبتنی بر عقل نظری در مباحث بعدی روایاتی از باب عقل و جهل اصول کافی نقل خواهیم کرد تا فهمیده شود که بدون درایت کسی حقّ ورود در میدان فهم کتاب و سنت را ندارد.

وهم و دفع

مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی ـ أعلی الله مقامه ـ در اوایل «ابواب الهدی» نوشته اند: «وبعد ترجمة الفلسفة استغنوا بها عن علوم آل محمد ﷺ حتی آل الأمر

إلى البحث والاِحتجاج معهم، كما يظهر من تاريخ ثامن الأئمة ﷺ بل انتهى الأمر إلى أن صغرت علومهم في أنظار تابعيهم، فأولوا كلماتهم على العلوم البشرية اليونانية وزعموا أن فهم مراداتهم متوقف على تعلم العلوم اليونانية وهذا غير صحيح، لأن حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعاني الاصطلاحية وتوقف هداية البشر على تعلمها بعد بداهة جهل عامة الأمة بتلك الاِصطلاحات إلّا قليلاً منهم مساوق لخروج كلام اللّه ـ تعالى ـ وكلام رسول اللّه عن طريقة العقلاء وإحالتهم تلك الامة إلى من يعلم الفلسفة اليونانية وهذا نقض غرض البعثة وهدم آثار النبوة وهو ظلم دونه السيف والسنان. وقد تنبه لهذا، غواص بحار الأنوار العلامة المجلسي (قده) في كتاب السماء والعالم من البحار في آخر باب المعادن والجمادات والطبائع، حيث قال: هذه الجناية على الدين وتشهير كتب الفلاسفة بين المسلمين من بدع خلفاء الجور المعاندين لأئمة الدين ليصرفوا الناس عنهم وعن الشرع المبين».

در نظر انسان، به واسطهٔ جدی گرفتن مطلب به کلی بی اساسی چیزهای دیگر می آید، تمام احتجاجات ثامن الائمه در دست ماست، احتجاجات آن حضرت با متکلمان سنت و جماعت است، کدام فیلسوف معاصر ثامن الحجج با آن حضرت بحث فلسفی کرده است تا موجب اعراض مردم از اهل بیت شود. مثل این که در زمان ثامن الائمه جمع کثیری فیلسوف در دیار اسلام وجود داشتند و خود را مأمور محو اسلام می دانستند.

صدوق الطائفه (شیخنا الأقدم علی بن الحسین بن بابویه القمی) هرگز سخن از خطر فلاسفه به میان نیاورده و بنده مقدمهٔ شیخ اعظم را بر کتاب توحید نقل کردم. در دوران صدوق و شیخنا الکلینی کتابی کلامی به روش اهل بیت ﷺ تألیف نشده بود. کتب مشایخ ما عملاً تحت شعاع افکار معتزله و اشاعره قرار گرفته بود و بعد از ترجمهٔ کتب فلسفی، اولین فرقه ای که مبانی سست نارسای ضد دینی آنها با الهیات و ماوراء الطبیعه کتب یونانی ها سازش نداشت و آشکارا فلاسفه را تکفیر کردند، فرقهٔ اشعریه بود که نه تصور صحیحی از مبدأ و معاد و نه در خلق

اعمال توجه به مبانی الحادی خود داشتند و مسلک آنان از بیخ و بن، مرام ضد اسلامی بود. و عجب آن که این فرقه در فنای انسان بعد از مرگ و نفی توحید صفاتی ملازم با نفی توحید ذاتی و منحصر دانستن عوالم به نشآت مادیه و انغمار در تشبیه صرف و انتساب افاعیل خاص مبادی جسمانی به حق ـ تعالی ـ و به طور کلی عمل به ظواهر غیرقطعی در اصول و عقاید و توغل در حس گرایی و اعتقاد به ارادهٔ جزافیه و نفی مناسبات بین مبادی افعال و افعال مترتب بر این مبادی و وارد ساختن اوهام خاص عقول مختلفهٔ خود به نام اسلام، مانند اعتقاد به جواز اعادهٔ معدوم بعینه و وارد ساختن آیات مبارکهٔ قرآنیه در مجادلات و مشاغبات و تمویهات و تطبیق آیات با اوهام و خرافات خود، بر طایفه شیعه نیز طعن می زدند. مخالفت با فلسفه از این فرقه به فرقهٔ دیگر از اسلام، به نام معتزله به تدریج سرایت کرد و این جماعت نیز در دوری از مبانی صحیح اسلامی، دست کمی از آن فرقه که خود را اهل سنت و جماعت می دانستند ندارند.

آنان جماعت شیعه را جبری مسلک می دانستند و اصول و اساس عقاید مکتب اعتزال و دبستان اشعریت، نسبت به مذهب اهل بیت، در یک حد قرار دارد و جماعت شیعه در مقابل آن دو فرقه در حد قلیل، بلکه اقل از قلیل قرار داشت و بین مسلک امامیه و فلسفه در آن زمان برخورد و تعارض و مناقشه وجود نداشت.

در عصر حضرت رضا علیه السلام فیلسوفی وجود نداشت و بعد از ترجمهٔ فلسفه، اول عالمی که کتاب نوشت فیلسوف، یعقوب بن اسحاق کندی است که معاصر با معتصم خلیفهٔ عباسی بود و در سال ۲۵۲ هجری درگذشته است. در تمام رسایل او مخالف با اسلام چیزی دیده نمی شود. فیلسوف واقعی در اسلام همان فارابی است که مسلمان بسیار متعهدی بوده است. آنها اهل کار و عمل بودند، نه حرف. و آنچه مرحوم مجلسی و مغفور له آقا میرزا مهدی اصفهانی در این مورد به رشتهٔ تحریر آورده اند، بی اساس است و حقاً بین اصول و عقاید فلاسفه و شیعه جهات مشترك بسیار است.

فلسفه بعد از پیدایش حکومت مستقل شیعی برای اولین بار در جهان اسلام، به حیات خود ادامه داد و (به قول غربی ها) مکتب اصفهان دوران نضج واقعی الهیات در عالم اسلام است؛ به واسطهٔ اثر آشکار و عدیم النظیری که وحی و تنزیل و ولایت در حکمت متعالیه گذاشته است و این تأثیر در همه ظاهر و بارز است. و آنهایی که عقیدهٔ به ولایت را گسترش دادند، با فداکاری و پشتکار عدیم النظیر زمینه را برای به وجود آوردن حکومتی شیعی ملازم با استقلال دینی و سیاسی فراهم آوردند.

چون غرض آمد هنر پوشیده شد　　　صد حجاب از دل به سوی دیده شد

باید با دقت به کتاب و سنت و احادیث معصومین مراجعه کرد و با چشم مسلح خیلی چیزها را فهمید. ولایت ما را به اطواری بعد از طور عقل کامل به علم و عمل، راهنمایی کرده است که قلب و روح و سرّ نام دارد. در این مراحل میدان در اختیار معناست و از لفظ خبری نیست و عقل نیز جمیع این درجات را تصدیق و به آن تا حدودی واقف می شود، ولی در حد عقل.

این که مرحوم آقا میرزا مهدی فرمود: «وبعد ترجمة الفلسفة استغنوا بها عن علوم آل محمد ...»، مگر در زمان ترجمهٔ فلسفه در هر کتابخانه و کتابفروشی نسخه های مختلف از احادیث آل محمد وجود داشت و همه مسلمان ها بعد از قرائت قرآن، اصول کافی و توحید صدوق در دست داشتند و قرائت می کردند؟ فروش این قبیل آثار به طور قاچاق انجام می شد و شیعه در اقلیت قرار داشت، جز در مراکز خاص اظهار وجود نمی کرد و مخالفان بدون مطالعهٔ دقیق آثار شیعه (در صورتی که می فهمیدند) آنها را رمی به خروج از مذهب سنت و جماعت می کردند. کتب فلسفی نیز در آن زمان در دسترس همه کس نبود و در دوران شکوفایی فلسفه نیز نسخ کتب فلسفی کمیاب و دشمنی اشاعره و معتزله و فرق عامه با فلسفه و معارف شیعه در یک حد قرار داشت و رافضی نزد آنها منفور بود.

آن مرحوم خیال کرده است باید بدون چون و چرا به ظاهر هر حدیثی عمل کرد

و آن را مورد دقت قرار نداد، فقط به روایت صرف اخذ کرد، آن هم تعبداً. او پنداشته که محققانی که روایات را مورد دقت و تحقیق قرار می دهند، کلمات معصومین را دست کم گرفته اند و می گوید: «بل انتهی الأمر إلی أن صغرت علومهم في أنظار تابعيهم ...».

چه کس از حکمای شیعه، ائمه ﷺ را کوچک و کلمات آنها را دست کم گرفته، معنای ولایت را آنها درك کردند که حقیقت ائمه ﷺ را نور صرف می دانند، نه ـ العیاذ باللّه ـ ظلمت محض. آنها که تابع اهل بیت ﷺ می باشند، برای فهم روایات نهایت دقت و موشکافی را به عمل می آورند و کلمات اهل بیت در مسائل مختلف را کاملاً مورد تفکر قرار می دهند و از نهایت اعتقاد و ایمان به اهل بیت ﷺ به فرمودهٔ آن بزرگواران روایات را به کتاب عرضه می دارند و ارادتمندان و فداییان عاقلی هستند. چه آن که فهم روایات وارد در اصول و عقاید علاوه بر تبحر در علم کلام تحقیقی، ذوق خاص لازم دارد و روایاتی که مضامین نازلی دارند به روایات دیگر عرضه می دارند و می فهمند که ائمه ﷺ مأمورند حقایق را به اندازهٔ عقول سائلان بیان نمایند.

در مواردی که وارد شده است: «إرادته فعله»، می فهمند که امکان ندارد صاحب علم لدنی به کلی سلب اراده از حق نماید و او را فاعل موجب بداند، با آن که مختار مستقل علی الاطلاق حق ـ تعالی ـ است و اختیار عین ذات اوست. و سراغ روایات متعدد دیگر می روند که می فرمایند: «فاعل لا بالاضطرار، مرید لا بهمامة شاء لا بالروية.»

شیعهٔ امام شناس، سهو و نسیان و غلط فکری و انحراف عقلی را در امام ؑ محال می داند و خوب حواس خود را جمع می کند که مشکلی به بار نیاورد. ما در این زمینه مطالبی نقل می کنیم تا معلوم شود برخی از مدعیان، کلمات ائمه ﷺ را مس نمی کنند.

دیگر آن که به آن مرحوم عرض می کنیم، فهم مرادات ائمه توقف تام بر

علوم یونانیه ندارد، ولی چون متألهان از علمای یونان قرن ها در مباحث و عقاید بحث کرده اند و هر که در هر نقطه ای از جهان عمر خود را صرف معرفت خدا نماید، حق او را محروم از فیض خود نمی کند. حوزه های علمی یونان سال ها بحث در مباحث ربوبی داشتند و تصریح کرده اند که بدون اجتناب از معاصی و پرهیز از موجبات آلودگی نفس، کسی به مقام علمی نمی رسد.

ما از روش عملی و علمی حکمای یونان مطالبی نقل می کنیم تا معلوم شود که اساس الحاد را که در عصر ما مجهز به سلاح زور و قلدری است، برچیدند و مردمی موحد بودند.

ما وقتی کتب آنها را ملاحظه می کنیم به عیان می بینیم که در اثبات مبدأ از طرق متعدد، از جمله معرفت نفس به حق استدلال کرده و در اثبات صفات کمالیه و توحید ذات و صفات و ربط کثرت به وحدت و مباحث زیاد دیگری مطالب تحقیقی به رشتهٔ تحریر درآورده اند. کثیری از آن مسائل را مطابق گفتهٔ اهل بیت تشخیص دادیم و روش استدلال را که سال ها آنها تجربه کردند، پسندیدیم و بالعیان دیدیم که علم مبتنی بر برهان خاص استدلال، غیر از علم مأخوذ از حی لایموت است و از آن جا به عظمت صاحبان ولایت کلیه پی بردیم و فهمیدیم و به حق فهمیدیم که باید هادی بشر، صاحب ولایت مطلقه باشد. نفوس مستکفیهٌ بالذات بی نیاز از معلم بشری و تعلیم دهندهٔ آنان شدید القویٰ است. نفوسی که از ظواهر و نصوص کلمات ائمه استفاده می کنند، باید دارای قدرت عقلی باشند. همهٔ اعلام و بزرگان فن بر این عقیده اند.

راجع به اسلوب قرآن و جملات آن و نحوهٔ به کارگرفتن الفاظ برای ادای معانی و از حیث اشتغال آن به معارف اسلامی و بیان مقاصد و وجوه اعجاز آن و جامعیت آن در اعجاز، سخن بسیار گفته اند و ارباب تحقیق تصریح کرده اند که شخص متبحر در عقلیات و عرفانیات به این سر واقف می شود که عمر یک فرد اگر چه دارای شرح صدر باشد، کافی از برای فهم یک سورهٔ مبارکه نمی باشد و خبر روح افزای

«لَوْ شِئْتُ أن أُوقِرَ سَبْعِين بعيراً مِن تفسير أُمُّ القرآن (فاتحة الكتاب) لَفَعَلت» دلالت صریح دارد که آیات قرآنیه به حَسَب باطن مراتبی دارد که به أحدیت ذاتیه ختم می شود. البته آنچه را که علی مرتضی عليه السلام در اطراف حقایق مستور از فهم غیربالغان به مقام ولایت کلیه، بیان می فرمودند، برای قلوب صافیه و صاحبدلان جدید بود.

ما طلاب این عصر، به تفسیر و احادیث وارد در اعتقادیات آن طور که باید به نظر جدّ نمی گیریم، قرآن و ادعیه را برای ثواب قرائت می کنیم و اظهار مطالبی از قبیل این کلام که قاعدهٔ «الشيء مالم يجب لم يوجد» در افاعیل خداوند جاری نیست و ما توحید فعلی را قبول نداریم، مصیبت بار است. این قبیل از مردم در هر مقامی که باشند، توحید صفاتی و ذاتی را هم درست نفهمیده اند و به تقلید یا به دلیل نقلی اکتفا کرده اند. برخی اصلاً فاقد تمیز بین مجرد و مادی می باشند و از عهدهٔ فهم یکی از دلایل تجرد نفس برمی آیند.

قرآن و حدیث زبان خاص خود را دارند، قرآن تنزیل نام دارد و مبدأ نزول خداوند است؛ فهم این کتاب مبتنی بر اُنس و قرب به حق است و با راز و نیاز با خدا باید به لسان او آشنا شد. این که امام صادق عليه السلام می فرماید: «إن الله تجلى في كلامه ولكن لاتبصرون»، آن حضرت حق را متجلی در این الفاظ می دید. ما با برهان درك می کنیم که قرآن مجید تجلی حق به اسم متکلم است و کلام مانند علم صفت ذات است و قائل از حیث جهت صفتی با عالم فرق ندارد و دلایل و شواهد زیادی در اخبار اهل بیت بر این معنا موجود است، ولی جمعی به تبع معتزله، حق را از آن جهت متکلم دانسته اند که ایجاد اصوات در اجسام می نماید.

مرحوم میرزای اصفهانی بعد از کلام مذکور، فرموده اند: «ومن كان عارفاً بسياسة الخلفاء يظهر له كالشمس أن العلة في ترجمة الفلسفة اليونانية وترويج مذهب الصوفية المأخوذين من اليونان ما كانت إلّا السياسة لمغالبة علوم أهل البيت عليهم السلام وإغناء الناس عنهم بعد ما فتحوا باب التكلم في جميع الابواب قبل الترجمة ... .»

در دیباچهٔ کتاب کافی مرحوم کلینی هرگز نفرموده است که چون مردم توجه به فلسفه و عرفان داشتند و خلفا برای بستن بیوت اهل بیت ﷺ فلسفه را ترویج کردند و ما اخبار اهل بیت را برای معارضه یا جواب فلاسفه در این کتاب تدوین کردیم؛ بلکه تعریض به علمای عامه دارند که به عقول ضعیف خود در فهم کتاب اعتماد کردند و در نتیجه مسلک اعتزال و تفویض و مرام جبر و الحاد تشبیه که در کلیهٔ مسائل اعتقادی از جمله اخلاقیات تأثیر بارز دارد، و پیغمبر ﷺ خطر آن را اعلام فرمود: «القدري مجوس هذه الأمة» بر دو طایفه صادق است؛ در مدارس جای آیات بیّنات و اخبار ائمه را گرفت و در فروع به قیاس و استحسان و دخیل دادن عقل در احکام فرعی تعبدی، عمل کردند. ائمه ﷺ خطر این روش را گوش زد نموده اند: «لاتقس وأول من قاس إبليس». صدوق نیز در اول کتاب خود می فرماید: چون مخالفان، ما را به مذهب جبریه متهم کرده اند، این کتاب را تألیف کرده ام. قال: «إن الذي دعاني إلى تأليف كتابي هذا، أني وجدت قوماً من المخالفين لنا، ينسبون عصابتنا إلى القول بالتشبيه[1] والجبر، لما وجدوا في كتبهم من

---

۱. این که برخی از درازنویس های بی اطلاع از تاریخ پیدایش مرام جبر و مسلک اعتزال، علل موهومی برای پیدایش تفویض و جبر جستجو کرده اند، بیراهه رفته اند. مجبّره از آیات و روایاتی که پیدایش آنچه که در نظام وجود تحقق می پذیرد، معلول یا مبتنی بر مشیت و ارادهٔ حق دانسته، به جبر محض گرایش پیدا کرده اند؛ در حالی که فعل مبتنی بر اراده و علم و غایت منشأ تعلق اراده، فعل اختیاری است اگر چه اراده و علم و قدرت و اختیار فاعل، معلول و ظل اراده و قدرت و اختیار مبدأ هستی می باشد. مفوّضه به آیات و روایات ناظر به تفویض و ترتّب جزا، ثواب و عقاب بر فعل صادر از فواعل دارای اختیار، تمسک کرده اند و دلیل عقلی دو طرف دعوا، جهت اثبات مسلک خود و نفی طریق دیگر در اطراف همان آیات و روایات مبتنی بر اخذ ظواهر غیرقطعیه و توأم با تدلیس مغالطی است. اشاعره خیال کرده اند توحید فعلی مبتنی بر نفی فواعل امکانی و استناد همه چیز بر واجب الوجود می باشد و مفوضه برای تصحیح وجود اختیار در عبد و ترتّب مؤاخذه و ابتنای بعث رسل وانزال کتب سماویه بر اختیار، توحید فعلی را یک سره انکار و در کتب خود به آیات و روایات استدلال کرده اند. انکار حسن و قبح عقلی نیز ناشی از ضیق خناق و جهت فرار از واقعیات است و لذا به ندرت دلایل و استدلالات قطعی در مطالب طرفین دیده می شود. این مطلب نیز قابل توجه ←

الأخبار التي جهلوا تفسيرها ولم يعرفوا معانيها و وضعوها في غيرموضعها ولم يقابلوا بألفاظها ألفاظ القرآن، فقبحوا بذلك عند الجهال صورة مذهبنا ولبسوا عليهم طريقنا وصدوا الناس عن دين الله، وحملوهم على جحود حجج الله ... ».

نه ثقة الاسلام کلینی و نه عروة الاسلام صدوق، به آنچه که مرحوم مجلسی و مرحوم آقا میرزا مهدی تصریح کرده اند، کوچک ترین اشاره ای نفرموده اند. آنان بسیار دقیق و حساب شده مشی فرموده اند، ولی این آقایان برای تعمیه، نام مبارک آنها را ذکر کردند. در روایات ما مسلک مجبره و معتزله در حد تساوی مطعون و هر دو مذهب مخالف صریح عقل است. عجب آن که هر دو فرقه به کتاب و سنت استدلال کرده اند و عدلیه بودن معتزله هم، بسیار سست است و مشایخ اعتزال از عهدهٔ جمع بین توحید فعلی و اختیار عباد در افاعیل خود برنیامده اند.

→ است که جمع بین توحید فعلی و نفی شرك و اعتقاد به اختیار و ترتّب افاعیل بر فواعل امکانیه ـ اعم از خیرات و شرور ـ در نهایت غموض و از مسائل صعبهٔ علم الهی است.

«قل كلّ من عندالله فما لهؤلاء القوم لایکادون یفقهون حدیثاً، ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سیئة فمن نفسك»، بعضی گفته اند به لحاظ ماهیت امکانیهٔ ممکن، هر چه هست جبر و بنابر ملاحظهٔ وجود خاص، اختیار صرف است. ولی باید این کلام را تصحیح نمود به این که حقیقت وجود عین علم و قدرت و اختیار است، ناچار علم و اراده و قدرت و اختیار در کافهٔ موجودات از جملهٔ طبایع امکانیه که احکام عامهٔ وجود در آنها ظهور ندارد، ساری است و اختیار مطلقهٔ حق در همه جا مظهر دارد، ولی اختیار ظلی و تبعی که «در عین اختیار، مرا اختیار نیست» فعل صادر از عبد و مستند به اختیار عبد، عین فعل صادر از حق و مستند به اختیار حق است و افاعیل همهٔ اشیا به وجه اطلاق مستند به ارادهٔ حق است و به وجه تقیید حقیقتاً نه مجازاً، مستند به فواعل مقیدهٔ جزییه است و اراده و اختیار اطلاقی حق نافذ و ساری در همه معالیل است و تنبعث من إرادته المطلقة إرادات و اختیارات وأنه ـ تعالی ـ عال في دنوّه ودان في علوّه.

عدم تدرّب در علم الهی موجب حیرت جمعی گردیده است و غیرمتدرّبین طرّاً در ورطهٔ هولناك اعتزال واقع شدند. برای بحث تفصیلی در این عویصه مانند دیگر عویصات مراجعه شود به الهیات اسفار شیخنا وسیدنا في المعارف الالهیة، کاشف رموز أحادیث الإمامیة والحق أن التحقیق في المباحث الربوبیة بالأدلة العقلیة والمآرب الذوقیة إنّما هو حقه في الدورة الإسلامیة «پیش رویت دگران صورت بر دیوارند».

اشاعره نیز به همین درد مبتلا هستند و هر دو فرقه قَدَری امت مرحومه اند. و حضرت رسول ﷺ خطر آنها را اعلام فرموده است.

صدوق گویا با معتزله سر و کار داشته است و معتزله مانند قاصران از شیعه هر جا که بحث در توحید افعالی به میان آمده است، جبر فهمیده اند و از اختیار عباد، اختیار استقلالی محض در ذهن خود ترسیم کرده اند، غافل از آن که در حقایق امکانیه استقلال محض در افعال، منافی توحید افعالی است و کلام جانفزای «لاجبر ولاتفویض بل أمر بین الأمرین» علی مرتضی علیه السلام را نتوانسته اند درك کنند و اوحدی از افاضل در هر عصری معنای توحید افعالی را منافی جبر ندانسته است و محقق در مسلک اهل بیت، کسی است که بین توحید فعلی و اختیار جمع نماید.

حکمای اسلامی نیز کلاً جبر و تفویض را مسلک الحادی می دانند و در توحید ذاتی و صفاتی و افعالی موافق مرام اهل بیت علیهم السلام می باشند.

این که مرحوم آقا میرزا مهدی فرموده اند، خلفا بدون شک وشبهه، جداً بدون چون و چرا، دستور ترجمهٔ کتب طبی و ریاضی و طبیعی و موسیقی و الهی را برای آن صادر کرده اند که در خانهٔ اهل بیت را ببندند، باید توجه می داشتند که هم آوازی دارند با غزالی که او نیز از این جهت فلسفه را خطری عظیم برای اصل اسلام می داند و به گمان او فلسفه، اسلام را تحت الشعاع خود قرار داده بود؛ ولی این گفته، کذب است و حکمای اسلام نیز مسلمان و مؤمن به وحی و رسالتند.

اسلام را حکام تابع هوا و هوس مورد تهدید قرار دادند و آن را ابزار و وسیلهٔ خوبی جهت نفوذ و توسعهٔ مطامع لعنتی خود پنداشتند و در حقیقت اسلام از داخل صدمهٔ اساسی دیده است و غزالی خود در اختیار این حکومت قرار داشت. واهمهٔ او از فلسفه، از آن جهت او را وادار به چنان کاری کرد که مسلک شیخ اشعری را تهدید می کرد؛ چه آن که اگر کسی اشارات ابن سینا را نزد استاد قرائت می کرد، در صورت خصم آشتی ناپذیر معتزله و اشاعره ظاهر می شد. مخالفت مطلق

با عقل و تعبیرات زشت از ارباب تحقیق مخالف روش اسلام است.

زخار زار تعلق، کشیده دامان باش
به هرچه می‌کشدت دل از آن گریزان باش
در این دو هفته که چون گل در این گلستانی
گشاده روی تر از راز می‌پرستان باش
درون خانهٔ خود هر گدا شهنشاهست
قدم برون منه از حدّ خویش، سلطان باش
تمیز نیک و بد روزگار، کار تو نیست
چو چشم آینه، در خوب و زشت حیران باش
ز بلبلان خوش الحان این چمن صائب
مرید زمزمهٔ حافظ خوش الحان باش

گفتن و نوشتن این قبیل از مطالب ـ شهدالله ـ به هیچ اصلی از اصول مبتنی نیست، جز این که عده‌ای از مردم مبتلا به فقر علمی را گمراه و بدبین به جماعتی کند که عمر خود را وقف علم کردند و برای قوم خود افتخارات جاویدان آفریدند و پا را فراتر از محیط زندگی خود گذاشتند و در تارك تاریخ مانند الماس می درخشند، فایدهٔ دیگری ندارد جز این که جمعی را دشمن علم و فضایل و مبتلا به جهل مرکب نماید.

این که ایشان فرمودند: «حکما خیال کرده‌اند فهم مرادات کتاب و سنت توقف دارد بر تعلم علوم یونانیه و این صحیح نیست لأن حمل ألفاظ الکتاب والسنة علی المعاني الاصطلاحیة وتوقف هدایة البشر علی تعلمها بعد جهل عامة الأمة بتلك الاصطلاحات إلّا قلیلاً منهم مساوق لخروج کلام الله ورسوله عن طریقة العقلاء، واحالتهم إلی من یعلم الفلسفة ... نقض غرض البعثة وهدم آثار النبوة وهو ظلم دونه السیف والسنان». کجا عامهٔ امت مأمورند به فهم حقایق کتاب و سنت تا آن که کسی او را به حکما ارجاع بدهد تا از رجوع آنها به حکما چنان مصیبتی به اسلام

وارد آید که: «دونه القنبلة الذرة»، چه مردم بدبختی بودند آن خلفا که هر جنایتی در عالم، وجود پیدا کند به گردن آنها می افتد و هر کسی عذر می آورد که اگر خلافت غصب نشده بود، من مخالف اوامر الهی عمل نمی کردم.

اصطلاح علمی چه ربطی به این حرف ها دارد. هر علمی اصطلاحاتی دارد و فلسفه نیز اصطلاحات خاص خود را دارد. اتفاقاً اکثر اصطلاحات فلسفی در کتاب و سنت دیده می شود، مانند نفس، عقل، روح، قلب، واحد، احد، وحدت، کثرت، اول ما صدریا اول ما خلق الله، مثال، برزخ و ... عجبا که در اصطلاح علمی چه بسا الفاظ حاکی از برخی از معانی پیدا نمی شود و در قرآن کریم و اخبار می توان به آن دست یافت، مانند قلب از لطایف سبع و روح نه به معنای تجرد خاص ارواح، بلکه روح بعد از قلب بالغ به مقام مشاهده و مکاشفه. علاوه بر این مگر همهٔ امت مأمور به فهم حقایق کتاب و اخبارند؟

این حرف مرحوم آقا میرزا مهدی شبیه حرف مرحوم مجلسی است که می گوید: بر حدوث زمانی عالم اجماع امت منعقد شده است، چه امتی؟ کدام ملتی به اقسام حدوث عالم است که تقسیم کند حدوث را به زمانی و ذاتی و دهری. ما عبارات مرحوم مجلسی را در بیان حدوث ذاتی از موارد متعدد نقل می کنیم. خود او توجه ندارد که حدوث ذاتی چیست و کلام رئیس «الممکن من ذاته لیس ومن علته ایس»، چه معنا دارد و عدم مجامع با وجود معلول در کجا آرمیده است، امت چه خبری از حدوث زمانی و ذاتی و تقدم سرمدی و دهری دارد؟ همان بهتر که نمی داند. کثیری از موارد احادیث و اخبار را خواص هم به زور می فهمند و اکثر مفسرین در فهم بسیاری از آیات قرآنیه حیرانند و نمی فهمند آیات ناظر به تنزیه اختصاص به چه مقامی دارد، آیا در غیب ذات و غیب مغیب تشبیه و تنزیه متصور است؟، آیاتی نظیر «هُوَالسَّمِيعُ الْبَصِيرُ[1]» مفید تنزیه یا تشبیه

---

۱. اسراء (۱۷) آیهٔ ۱؛ غافر (۴۰) آیات ۲۰ و ۵۶؛ شوری (۴۲) آیهٔ ۱۱.

و یا تشبیه در عین تنزیه و یا ناظر به چیزی دیگر است.

وقتی شخص صاحب داعیه بگوید رزق اختصاص به حیوان دارد و کریمهٔ «لاتَحْسَبَنَّ الَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ ... بَلْ أَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ[1]» دلالت بر بقای ارواح بعد از فنای اجساد نمی کند، کجا امت را احاله داده اند بر فهم این قبیل از مطالب؛ اگر چه از آیهٔ مذکور عوام بقا می فهمند، ولی این داعیان فکر می کنند که رزق اختصاص به حیوان دارد و عجبا که اصرار دارند اغذیه و اطعمه و اشربه و البسه و امکنه در قیامت، همان شراب و طعام و غذا و لباس و مکان و زمان دنیوی است.

از مصایب اهل بیت ﷺ اشخاص غیرمتضلعند که برای فهم احادیثی که برخی از آن احادیث چه بسا عریف ماهری را سرگردان کند. تحریر مطالب بی اساس و استناد آن به کتاب و سنت، محاربه با معارف اسلامی به شمار می رود و احیای بافته های اهل حدیث از عامه و ارتزاق از شجرهٔ زقوم قائلان به فنای انسان بعد از مرگ و تصدیق جواز اعادهٔ معدوم با مبانی ائمه چه ارتباطی دارد؟

مرحوم میرزای اصفهانی گمان کرده اند که احادیث و آیات مربوط به اصول و عقاید را باید به دست جارچی داد که به امت حاضر در صحنه ابلاغ کند تا معلوم شود آیهٔ کریمهٔ «هُوَالأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ[2]» چه معنا دارد، در حالی که دیدیم مرحوم مجلسی از اولیت، اولیت زمانی فهمیده است انگار باید حق منزه از صفات اجسام و لوازم ماده و مقدار و مبرا از جهات عدمی چون ماهیت و معرا از حد عدمی لازم مشیت فعلیه و مقدس از تعین و قید از جمله قید اطلاق را در قطعهٔ آخر زمان ممتد سیال جستجو کرد. اگر اولیت حق، این قسم معنا شود وای به آخریت آن.

مؤذنی در مأذنه فریاد زده بود: یا أول الأولین ویا أسفل السافلین! مگر این همه اصطلاحات کلامی و تفسیری و فقهی و اصولی هر کدام در کتاب و سنت،

---

۱. آل عمران(۳) آیهٔ ۱۶۹.

۲. حدید (۵۷) آیهٔ ۳.

فهرست خاص دارد؟ «ماه در بالاست نه در آب جوی».

اگر کسی در باب اصول و عقاید، اصطلاح خاصی را که ارباب تفکر با آن سروکار دارند و این اصطلاحات به مرور زمان پیدا شده است به کار بگیرد، در حالی که کثیری از این اصطلاحات در کتاب و سنت مأخذ دارد، آیا اساس اسلام را منهدم کرده است؟

همین ساعت که بنده این مطالب را می نویسم، به عیان لمس می کنم که حقایق دینی با کمال قدرت وصولت در جای خود استوار است و مبانی و قواعد فلسفی و مبانی عرفانی ـ که بدون شک مأخوذ از اسلام است ـ در قبضهٔ قوهٔ قاهره دین قرار گرفته است و اساطین فلسفه و عرفان همه فرزند اسلامند. حقیقت دین به خصوص اسلام تشیع ابعاد مختلف دارد که باید آن را در افکار فقها و مجتهدین عظام و متألهان کرام و عرفای عالی مقام و اساتید بزرگ علم اخلاق به روش مختلف جستجو کرد، با قبول این حقیقت که عصمت و مصونیت از لغزش اختصاص به صاحب ولایت کلیه دارد.

راجع به مهدی موعود و قائم آل محمد ـ علیه وعلیهم السلام ـ برخی نقل کرده اند: «يأتي بشرع جديد»، این مسلم است که در اصول، یعنی علم به مبدأ و معاد و مسائل مربوط به این دو اصل و اخلاق، همهٔ شرایع الهیه به یک زبان سخن گفته اند و شریعت اسلام طبعاً کامل تر است.

دیگر آن که، آنچه بر این عالم ناسوت بر مواد و استعدادات و نفوس مستعده از غیب ذات مبدأ هستی نازل می شود، جدید و حدیث است، از جمله علوم الهیه که بر نفوس انسان ها از خزاین اسمای الهیه نازل می گردد و کار خداوند اظهار مخفیات از امور است: «بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ [1]»، «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ [2]»

---

۱. ق (۵۰) آیهٔ ۱۵.

۲. رحمن (۵۵) آیهٔ ۲۹.

و قدیم الاحسان هیچ مستحق فیضی را محروم نمی کند، همهٔ اختراعات و کشفیات جدید محیر العقول از علوم پزشکی و صنایع که با شتاب در حرکت است و منظم در عالم ما تغیر و تبدل محسوس به وجود می آورد، داخل در حکم «کل یوم هو فی شأن» است و باب رحمت خداوند مفتوح و بندگان خداوند باید غیرت کنند و در خود استعداد پذیرش تجلیات حق به اسم علیم را فراهم کنند و خود را سرگرم موجبات تضییع عمر و اوهام و رجوع به قهقرا ننمایند و از خداوند فقط رزق ظاهری نخواهند و به طرف ارزاق معنوی نیز رو آورند. کثیری از احکام عقلی و نقلی در اسلام در شرایع سماویهٔ قبل از اسلام سابقه دارد و قدیم به شمار می رود، ولی همیشه زنده است و کهنه نمی شود.

در قصص قرآن حقایق سابقه داری مذکور است که عبرت آمیز می باشد. از جمله قصهٔ طوفان نوح و ساختن کشتی و جا دادن انسان ها و حیوانات از برای بقای نسل.

صاحب الزمان ﷺ امر جدیدی نمی آورند و مأمور تبلیغ شریعت اسلام و اجرای احکامند و چون خلافت آن حضرت مانند دیگر ائمهٔ معصومین ﷺ از خداوند بدون واسطه می باشد، لقوله ﷺ: «إن لله خليفة يملأ الارض قسطاً وعدلاً ...»، «وإن رسول الله ﷺ أضاف خلافته إلى الله لا إلى نفسه، ليفهم من يفهم» به تمام شریعت محمدی احاطهٔ حضوری دارد وإنه يجعل الأحكام المختلفة في كل مسألة حكماً واحداً كما كان في زمان رسول الله ﷺ.

بر آنچه ذکر شد دلیل در کتب عامه و خاصه موجود است، لذا برخی از اکابر علمای اسلام از جمله ابن عربی و قونوی و شارح محقق فصوص، کمال الدین عبدالرزاق وتلمیذ او قیصری به آنچه ذکر شد تصریح کرده اند وابن عربی گفته است:

إذا دار الزمان على حروف	*ببسم الله فالمهدي قاما*
ويظهر بالحطيم عقيب صوم	*ألا فاقرأه من عندي سلاما*

أي تسليمي بأنه خاتم الأولياء والإقرار بأني واقع تحت حكم اسمه السلام. (سخن را روی با صاحبدلان است) به مدلول «أول ما خلق نوری وكنت نبياً وآدم بين الماء والطين ونحن السابقون الآخرون وأنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً»، نبوت حضرت ختمی مرتبت ازلی است، كما این كه ولايت عترت ازلی است و مراد از نبوت، نبوت تعريفی است وهو ﷺ باب الأبواب لوساطته.

قال الشيخ البارع الغزالي في كتاب مضنون الصغير (ط قاهره، ۱۳۱۶ق) في جواب هذه الأسئلة: «إن كان الأرواح حادثة مع الأجساد، فما معنى قوله عليه السلام: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بالفي عام»؟ فما معنى قوله: «أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً»؟ وقوله: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»؟ «ليس هذا دليلاً على قدم الروح بل يدل على حدوثه وكونه مخلوقاً. نعم ربما يدل بظاهره على تقدم وجوده على الجسد (روح اگر به وجودی روحانی و تجردی در عالم ملكوت تحقق داشته باشد، قديم زمانی می باشد، نه حادث زمانی و حال آن كه نفس از آن جهت كه نفس است، نوع آن متكثر به افراد كثيره است و تكثر از ناحيهٔ ماده حاصل می شود و مجرد مقدم بر عالم ماده نوع آن منحصر به فرد است و هر مخلوقی حادث است نه به حدوث زمانی خاص ماديات) فأمر الظواهر هين فإن تأويلها ممكن والبرهان القاطع لايدرأ بالظواهر.»

غزالی در جواب سؤال مذكور گفته است: مراد او از ارواح ملائكه واقع در سلسلهٔ طوليه است و استدلال كرده است به «ما منا إلاّ وله مقام معلوم»، مراد از مقام را تقدم ملائكه واسطهٔ فيض بر ملائكهٔ متأخر از ملک سابق بر خود دانسته است كه هر ملكی مؤخر از علت خود و مقدم بر معلول خود است. او این مطلب را از حكما گرفته است كه عقول طوليه را مجرد صرف و نوع هر عقلی منحصر به فرد است، ولی إسم عقل را نمی برد و نمی گوید ما در تهافت نفهميده قديم زمانی را انكار و قائلان آن را تكفير كرديم. این عمل از بعضی از مردم مدرسه بعيد نيست ولی از شيخ غزالی كه مدعی است به بيخ علم رسيده است

حاکی از ... نیست.

اما حمل تقدم ارواح بر عقول طولیه و اجساد بر عالم ماده و اجسام درست نیست و روایاتی موجود است که به ضرس قاطع این حمل را ابطال می کند: «الارواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»، حل عویصه از این قرار است که ارواح دارای وجودی در مادهٔ بدنی و وجودی متکثر الافراد در عالم برزخ نزولی و دارای حقیقتی به وجودی ضمنی و تبعی در مبادی عالیه و علم حق در مرتبهٔ واحدیت به وجود قدری، یعنی قدر اول و وجودی در مرتبهٔ علم اجمالی و احدیت و وجودی استجنانی در غیب ذات و نیز دارای وجودی بعد از عالم اجسام و ماده در مثال صعودی و عقول لاحقه است.

در دوران اسلامی صدر الحکما این مطلب را مفصل تقریر کرده و در حقیقت تحقیق در این مطلب با دلایل قطعیه موافقاً للقواعد الذوقية مانند تحقیق در کثیری از مسائل اختصاص به این عارف و فیلسوف محقق دارد. او بسیاری از قواعد عرفانی را نیز محققانه با موازین عقلیه وفق داده است و در مبحث نفس اسفار و تعلیقات بر حکمة الاشراق، حق مطلب را ادا نموده است. وللإنسان أطوار من الكون في العوالم النازلة والصاعدة بوجودات جمعية وفرقية.

اما آنچه را که شیخ غزالی در جواب حدیث «کنت نبیاً وآدم بین الماء ... وأنا أول الأنبياء خلقاً ...» تقریر فرموده است، اگر چه بنا بر مبنای ارباب نظر از حکما و برخی از عرفا وجه صحت دارد که خلق را حمل بر معنای لغوی آن که تقدیر باشد نموده است. و حاصل آن که به حسب تقدیر و غایت و نهایت، حضرت ختمی مقام، اول الانبیاء است و این توجیه در حدیث «کنت نبیاً ...» و «نحن السابقون الاخرون» خالی از بشاعت نیست، غافل از آن که مراد از نبوت، نبوت تعریفی است نه تشریعی؛ چه آن که نبی ﷺ مخبر از ذات و صفات و افعال حق است و حضرت ختمی مرتبت به حسب تکوین و قوس نزولی مفتاح مفاتیح غیب و شهود است و خاتمهٔ کتاب تکوین در قوس صعود می باشد و در روایات ما تصریحات و

تلویحات و اشاراتی لطیف در این مقام وجود دارد. وما ذکره أو اجابه بقوله: «لکن الغایات سابقة في التقدیر لاحقة في الوجود الخارجي» واستشهاده بقول الحکماء: «أول الکفر آخر العمل» غیر مرضي عند المحققین من أرباب العرفان النظري والعملي وما بلغ عرفانه وتحقیقه إلی ما بلغت إلیه اذواق المحمدیین، قال صدر المتألهین: إن الحق باعتبار تعینه بالألوهیة واحد وله مظهر واحد وهو الحقیقة المحمدیة باعتبار مظهریته للاسم الأعظم وإن الملائکة من أبعاض وجوده وأشعات ذاته ولمعاته وأظلاله وقد أخبر عن لسان مرتبته بقوله: کنت نبیاً وآدم بین الماء والطین. وهذا المقام له ﷺ بالإصالة ولأولیائه ﷺ بالوراثة. وتمام الکلام یطلب من القصیدة الفارضیة والاذواق الفراغانیة. ویعبر عنه ﷺ بالانسان الحادث الازلي.

ابن عربی از امیر المؤمنین به سر الانبیاء والاولیاء تعبیر کرده است، فهم این معنا بسیار غامض است که: «از شافعی مپرسید امثال این مسائل».

آن مرحوم همانند اشاعره مناسبات بین فاعل و مدرِك و مدرَك را منکر و از العطیات علی حسب القابلیات غافل است و معرفت حق را اختیاری نمی داند و کسی که اعمال اختیاری را موجب قرب ندانسته، قلباً به جری عادت و اراده جزافیه قائل است و مریدهای او به واسطهٔ تعالیم غلط او می گویند: غذا وآب ما را سیر نمی کند، خدا ما را سیر می کند که به جز به جری و عادت نمی تواند قائل شود که: «عادة الله جرت علی إحراق النار وتبرید الماء والعمل والعلم لامدخلیة لهما للقرب وکل ما یقع علی الکون من ترتب المسببات علی أسبابها، کلها تقع علی سبیل جری العادة والإرادة الجزافیة. «**وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ**[1]. »

شاید از این که حکما ماهیات را جهات ظلمانی و وجود را نور می دانند، به اصالت ماهیت متفطن شده است و حقایق امکانی را ظلمات متراکمهٔ بعضها فوق بعض تصور فرموده است، غافل از آن که به مشرب تحقیق، ماهیت نه نور

---

۱. نور (۲۴) آیهٔ ۴۰.

است و نه ظلمت، تابع صرف وجود است؛ اگر وجودی در عالم ظلمات ماده تحقق یابد، ماهیت آن نیز ظلمت و ماهیات متحقق در عالم ملکوت به تبع وجودات، انوار حقیقه اند. به اعتباری ظلمت عدم و وجود نور است، ولی انوار متفاوت است.

آیا روایت مبارکهٔ «أنا وعلي من نور واحد» دلالت دارد بر آن که مقام ذات آنها ظلمت صرف است؟! و به انوار عرضی که هرگز در ذات نبی و وصی ـ صلی الله علیهما وآلهما ـ رسوخ نمی کند بالعرض نورند. حضرت ختمی مقام فرمود: «أول ما خلق الله نوري.»

یکی از اسمای کلیهٔ الهیه نور است و حق به اسم «نور» متجلی در مظاهر وجودیه است و احکام نور بر همهٔ اشیا مترتب است با حفظ تشکیک و تفاوت در مراتب نور.

آیات قرآنیه دلالت بر سریان حیات و علم و دیگر شؤون وجود، در همهٔ مراتب وجود دارد و همهٔ اشیا به تفاوت السنهٔ وجودیه، حق را تحمید و تسبیح و تنزیه گویند: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّموَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ[1]». روایات عقل و جهل کتاب مستطاب کافی را با دقت باید مطالعه کرد تا فهمید عقل، بصر معنوی و شرع «کتاب و سنت» به منزلهٔ نور است؛ اگر کسی چشم باطنی نداشته باشد و دوست علم حقیقی نباشد، مطلقاً شرع به حال اونافع نمی باشد. مطلبی در آخر کلام خود فرمود: «فإن معرفته ـ تعالی ـ ولقائه إنما یکون به ـ تعالی ـ لابغیره ولایکون تحت اختیار البشر وقدرته». این کلام در نهایت ابهام است و در مباحث دیگر نیز همین مطلب را بیان کرده و به تقریر آن و بیان مقصود خود نپرداخته است.

اگر مراد آن است که انسان از آن جا که متقوم به حق است، به ادراك بسیط و حضوری، مقوم وجود خود وقیوم ممکنات را درك می کند و از آن جا که حق

---

۱. جمعه (۶۲) آیهٔ ۱؛ تغابن (۶۴) آیهٔ ۱.

به مقتضای قرب وریدی و تولیه «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ[۱]» «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا[۲]» نزدیک تر از ما به ماست و بعد خود را درك می کنند و مدرك به علم بسیط جهت تقوم انسان به حق است نه تمام هویت حق، در این صورت این علم مانند علم شیء به ذات خود است و به اختیار عبد نمی باشد.

این کلام در همه موجودات جاری است، ولی آن مرحوم چون علم و قدرت و اراده را از ذات انسان و نفس او که موجودی متمثل به صورت شبحی مظلم الذات است نفی نمود، نمی تواند توحید فطری را که بر آن اساس خلقت مبتنی است درك کند، علم نفس به ذات خود را از آن جا که نفس بالذات مظلم و عاری از شعور و ادراك است، صریحاً انکار کرد و جمع کرده است بین صورت شبحی و حقیقت متمثل مظلم الذات معرا از کافهٔ صفات از جمله علم به ذات و چنین مسلکی در نفس انسانی اختصاص به آن مرحوم دارد که «لم یقل به أحد».

مردی نحوی به فرزندش گفت: پسر جان، «کل فاعل منصوب». نترس بالاخره در این دنیای پهناور غریب نمی مانی؟

اما رؤیة الحق بحقائق الایمان شأن کمل از انبیا و اولیاست که حق را به حق مشاهده می کنند و این معنا نیز از ایشان که ظهور النفس لدي النفس وعلم النفس بذاته را منکرند از مقولهٔ مکاشفات خاص کمل از اولیا نباید سخن بگوید، مطلب را از اهل آن گرفته اند و در جای خود مصرف نکرده اند.

امیر ارباب توحید خالص مبرا از شوایب فرمود: «عرفني الله نفسه فعرفته» و نیز فرمود: «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة وأولوا الأمر بالمعروف والعدل والإحسان». آن حضرت حق را در جمیع مراتب وجودی مشاهده می کرد و می فرمود: «عرفت ربي بربي». رسیدن به این مقام دارای مقدمات اختیاری است،

---

۱. ق (۵۰) آیهٔ ۱۶.

۲. بقره (۲) آیهٔ ۱۴۸.

چون این شهود غیر از ادراك حق به علم بسیط است که همهٔ اشیا از آن سهم دارند و کفر و ایمان مترتب بر علم به علم است. شهود خاص محمدیون ﷺ شهودی به شهود حق و مشاهدهٔ حق به بصر حق و مشهود کلام حق و سمع کلام حق به لسان حق، چه آن که در این مقام، اراده و سمع و بصر و قدرت عبد مستهلک در صفات الهیه است که: «عليّ أذن الله الواعية ويدالله الباسطة وعين الله الناظرة ... » بعد فرموده اند: «فانتظر ما اتلو عليك».

در ابواب الهدی (ص۸) تصریح کرده است که در کتاب و سنت محققاً نفس مادی و غیر مجرد است و بر این اصل بنا نهاده است بطلان علوم نظری و حصولی را که نفس به کلی معرا از انوار قدسیه است، ناچار کسب معرفت از طریق برهان و ترتیب امور معلومة للتأدي إلى أمر مجهول، غلط و مکاشفات مدعیان کشف و شهود نیز چون مبتنی بر تجرد نفس است باطل است، «فالحكماء يزعمون أنه لمكان امتناع العلم الحضوري والحصولي به ـ تعالى ـ يكون معرفته بمفهومه البديهي التصور وهو معرفته بوجه والعرفاء يزعمون الفناء فيه بالتجريد وهذا الزعم منهم مبنى على تجرد النفس الناطقة وأنها الحي العاقل بذاتها ... ».

برای انسان از جمله انسان کامل ختمی محمدی واسطه در فیض و محیط بر ملکوت، حیات ضعیف نظیر حیّات نیز قائل نیست. بنده قسمت هایی از این اثر را صوناً لعقاید أهل التوحيد والولاية عن الزلات، نقل و مورد تحقیق قرار می دهم. والله يقول الحق ويهدى السبيل ـ أعاذنا الله من الضلالة والغواية.

اما این که فرمودند: نفس انسانی از آن جهت که مظلم الذات است فاقد نور خارجی است؛ یعنی مادی صرف منغمر در ماده است و نور، شعور، علم، عقل، فهم، حیات، قدرت و مشیت به کلی خارج از صمیم جوهر ذات نفسند و این انوار، شعور و عقل و فهم و حیات و قدرت و مشیت ملک طلق خداوند است و ... انگار نفس انسانی مظلم الذات، ملک خداوند نیست و ذات نفس چون مظلم است، این انوار در حاق ذات آن رسوخ نمی کند و تحصیل علم و قدرت و شعور تحت قدرت

نفس نمی باشد و خداوند دم به دم این انوار را افاضه می نماید، بدون آن که ذات نفس که از سنخ ظلمات است، این انوار را قبول کند؛ چه آن که اجسام منغمر در ظلمات طبع قبول نور معنوی نمی نماید و نور حسی به سطوح اجسام می تابد.

نفس انسانی جوهر حی و زنده است و حی تعریف شده است به دراك فعال و شعور و ادراك ذاتی نفس؛ و حیوان نیز به اعتبار حیات ذاتی، ذات خود را به علم بسیط درك می کند و غافل از ذات خود نیست وگرنه از منافیات وجود خود رو گردان و به موجبات حفظ و بقای خود، رو نمی آورد تا چه رسد به انسان بالفعل که باید به حسب صمیم ذات و صریح وجود از ماده و مقدار مجرد باشد و اول فطرت انسان، آخر فطرت حیوان است و اگر دارای تجرد عقلانی نباشد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است.

خروج انسان از عالم حیوان بدون حرکت و تکامل ذاتی تحقق نمی یابد و اگر جوهر ذات انسان ظلمت صرف و مادی محض باشد و مستعد از برای خروج، نتواند از تنگنای این ظلمت صرف و مادی خارج شود و تحول ذاتی بپذیرد، به عالم نور وارد نمی شود با آن که خدا می گوید: «**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**...[1]» ظلمت دارای مراتبی است و برای نفوس انسانی تبعات حاصل از نفس اماره، حجب ظلمانی محسوب می شود و خروج از این حجب ظلمانی باید با اعمال اختیاری از قبیل تعلم و اعمال حسنه و مقربات حاصل شود و اگر نفس در ظلمات خاص نفس باقی بماند و حرکتی در ذات آن حاصل نشود و به مقام عقل منور به نور ایمان و اعمال صالحه و تخلیهٔ از رذایل و تحلیه به فضایل اخلاق و عبادات موجب قرب از مقام عقل منور به نور ایمان به مقام حقیقة الایمان نرسد، نمی تواند حق را به حقیقة الایمان به شهود قلبی مشاهده نماید و متحقق به مقام عبودیت شود که: «کنهها الربوبیة». انسان با اختیار و عنایت حق

---

۱. بقره (۲) آیهٔ ۲۵۷.

به اعلا درجات ایمان می رسد و از ناحیهٔ تحول ذات و احوال به اعلا درجات ایقان و قرب و به حیات ثانویه مبدل می گردد.

نفس باید به حرکت جبلی و ذاتی توأم با عمل و علم از این عالم خاکی به عالم ربوبی سفر کند. این سفر که مبدیی دارد و منتهایی و خط سیری، صراط محمدی و علوی نام دارد و توشهٔ آن اعتقاد به توحید و معرفت ربوبی و اعتقاد به نبوت و عشق به ولایت و تقوا و خلوص است و قبلهٔ توجه آن حق و راهنمای آن نور ولایت است. مجموع آنچه ذکر شد شرایط توفیق و علل وصول به عالم قدس و نیل به مقام حقیقت ایمان لازم قلب مظهر تجلیات و جذبات الهیه است. حق در انسان استعداد تحرك و سیر را قرار داده است و او راهنمای حقیقی و کشش او موجب قرب است و سیر در عالم انوار به نور الهی می باشد، نه آن که نفس به ظلمت خود باقی بماند و با حفظ ظلمت ذاتیه بخواهد از موانع راه عبور نماید که این خود جمع میان نقیضین است.

آنچه در این بخش ذکر می شود، قهراً با عقاید اشخاصی ناموافق است؛ بدون شک باید عدم موافقت با دلیل بیان شود و در عالم غیر از نفوس کاملهٔ صاحب مقام عصمت و ولایت، احدی شرعاً و عقلاً حق ندارد مدعی شود که من هر چه می گویم حق مطلق است و بدون چون و چرا باید پذیرفته شود و مقام غیرمسؤول وجود ندارد که بگوید: «أنا ولاغيري». افراد متفکر در علوم اشتباهات بسیار بزرگی مرتکب شده اند و تحمیل عقیده، خود گناهی نابخشودنی است؛ ولی قضیه به این سستی نیست که هر کس که در اولیات علمی وارد نیست، قاطعانه مطالبی بی اساس بیان کند و به ضرس قاطع آن را از ائمه ﷺ بداند.

پیغمبر ما ﷺ بارها فرمود: «لقد ادبني ربي سبعين مرة» همه احتیاج به مذکر دارند. ما در این نوشتار مطالبی را مورد بحث قرار می دهیم که جزء اصول و عقاید است و باید برپایهٔ برهان و نصوص کتاب و متواترات از نصوص سنت مورد تحقیق قرار گیرد.

مگر امکان دارد کسی به کلی دلایل عقلی و حجیت عقل را انکار کند و علت عدم حجیت را آن بداند که براهین عقلی باطل است، چون مبتنی بر تجرد نفس است. ارباب استدلال از معلومات پی به مجهولات می برند، شق سوم ندارد که ناچار باید از مجهولات پی به معلومات برد و در مقام تجرد نفس، به عنوان «الروح کالریح» تمسک کرد و بدون بحث و تحقیق و مطالب عرفا را هم غلط دانست که نفس را مجرد می دانند؛ و جان کلام آن که، به هر حدیثی که دل بنده می خواهد، خشک و بدون تجزیه و تحلیل مرسوم بین علما که آیا این حدیث ظاهر است یا نص، ضعیف است یا قابل استدلال، جلو کیفیت استدلال را گرفت و کتابی بر همین اصل نوشت و در درس، جمعی از اوایل العقول را جمع کرد و مطالبی بی اساس بر آنها تلقین نمود که: «مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ[1]» و جمعی مبتلا به جمود فکری را فعال ساخت که محیط وسیعی را آلوده افکار بی اساس ساخته و پرداخته خود نمود و به احدی ابقا نکرد. خلاصهٔ کلام آن که، همهٔ قائلان به تجرد نفس از فقها و ارباب اصول و... مطالبشان بر آن گفته ها غلط است. چون ناچار همه استدلال به روش منطق کرده اند و براهین خودرا بر شکل اول مبتنی ساخته اند.

این طریقه، طریقهٔ ضاله است و مروج آن قطعاً مظهر اسم «یا مضل» است و بعد از این باید همه از معلومات پی به مجهولات ببرند که این حرف ها قدیم و قرآن نو آور است، چون حدیث به معنای تازه است و حکمت قدیم و باطل است در نتیجه همهٔ قدما باطلند.

ملاحظه فرمودند که خواست از طریق کلی ثابت کند که روش ارباب عقل مخالف مسلک ائمه است و نتوانست. و با تمویه گذشت و همفکری برای خود پیدا کرد و نام آن را غواص علوم اهل بیت نهاد. توحید قرآن، معاد قرآن، نبوت قرآن را مطالعه کنید که: «مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ[2]».

---

۱ و ۲. نجم (۵۳) آیهٔ ۲۳.

در مباحث بعد مؤلف ابواب الهدی سر و ته روایات را می زند وآن را به طرف مقصود خود سوق می دهد، بدون آن که کوچک ترین تفسیری یا تجزیه و تحلیلی از آن روایات به دست آورد و آنچه را می خواهد رد کند، شرح و توضیح بدهد و وجوه صواب و خطای آن رامعین کند و با حفظ اصولی کلی برهانی مبتنی بر مادیت نفس به زعم خود، کلمات ارباب تحقیق را مورد تردید و اشکال قرار دهد و کسی که قدرت تجزیه و تحلیل مسائل علمی و نظری را ندارد با ارجوزه های محدود می خواهد به جنگ ابطال برود، بدون در دست داشتن اسباب قتال و توانایی خروج از سکون ذاتی و جبلی.

نقد وتحقیق

در مقام بحث از اصول و عقاید اسلامی قهراً مباحثی پیش می آید مشتمل بر اصطلاحات خاص مباحث نظری و بحث از مسائلی که اثبات عقاید بر آن مبتنی است. ما در عقایدی که جزء مسائل نظری به شمار می رود، مأمور به تعبدصرف نیستیم. این که بعضی از غور و تعمق در مباحث اعتقادی منع کرده اند، منع آنها متوجه اشخاصی است که توانایی تام در مباحث نظری را ندارند و در ورطهٔ ضلالت واقع می شوند و یا به کلی غافل یا معرض از کتاب و سنت دینی هستند که به آن اعتقاد دارند؛ چه آن که در شرع مباحثی عنوان شده است که قوهٔ نظری به خودی خود، قادر به درك آن مسائل نیست، ولی شخص وارد در عقاید اسلامی از اشارات و تصریحات و ظواهر کتاب و سنت، همان مسائل را می تواند در صورت برهان بیان کند و اگر بحثی خارج از اطوار عقل باشد، عقل حکم ندارد ولی نه تعبداً بلکه برهان بر عجز خود اقامه می نماید.

عقل بعد از مراجعهٔ دایمی به کتاب و سنت، درمی یابد که رابط بین مبدأ وجود و حقایق امکانیه در همه جا اسمای الهیه است و با تفکر و تحلیل دقیق می فهمد که «علم الاسماء» باب وسیعی دارد و به مناسبات بین اسماء و مظاهر پی می برد

و با دقت می یابد که برخی از اسما، اسمای ذات و بعضی، از اسمای صفات و برخی از اسمای افعالند و با این قید که در حقیقت، کلیهٔ اسما، اسمای ذاتند از جمله اسم «الرازق ومحیی ومميت وضار ونافع ومضل»، صفاتی مانند: رازقیت از صفات انتزاعیه و مبدأ انتزاع رازقیت حق و منشأ انتزاع مرزوقیت خلق است با تفاوت ارزاق به حسب درجات مرزوقین.

در مستقلات عقلیه، اصطلاحاتی وجود دارد مانند: واجب، قدیم، حادث، محرك، متحرك، ازلی، سرمدی، دهری، مجرد، برزخ، موجود مثالی، جبروت، ملکوت، عالم غیب و شهادت. قهراً موجود بما هو موجود، تقسیم می شود به حادث و قدیم، از این رو صحبت از اقسام حدوث و قدم به میان می آید و مباحث زیادی در بحث الهی پیش می آید که ملازم است با اصطلاحات خاص آن مباحث و کثیری از آن مصطلحات در شرع نیز موجود یا در کتاب و سنت ریشه دارند.

فلاسفه، صادر اول را عقل نام نهاده اند و صورت نوعیه انسان نفس نام دارد که دارای قوای غیبی و ظاهری است. نفس به اعتبار مقام تروحن از اجسام، روح نام دارد و در شرع نیز این اصطلاح هست. عقل را حضرت رسول ﷺ به ملکی روحانی که «له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق» و امام صادق علیه‌السلام به «أول خلق من الروحانیین» و حضرت امیر علیه‌السلام جبریل را به «خلق عظیم من الروحانیین» تعریف کرده است. در قرآن به «نور احمدی» روح اطلاق شده است و در حدیث نیز وارد است که روح اعظم از جبرئیل است. لذا فرمود: «تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ[1]»، ذکر روح بعد از ملائکه دلیل بر عظمت اوست؛ چه آن که روح به اعتباری از ملائکه است و در شرع روح غیر از جسد و به ناچار مجرد نوری است.

بنابر فتوای مرحوم میرزا مهدی همهٔ اصطلاحات که در کتب فلسفی

---

۱. قدر (۹۷) آیهٔ ۴.

به خصوص در کتب فلاسفهٔ اسلام وجود دارد، موجب گمراهی امت مرحومه می شود «... بل انتهی الأمر إلی أن صغرت علومهم في أنظار تابعيهم، فأولوا كلماتهم على العلوم البشرية اليونانية وزعموا أن فهم مرادات الأئمة متوقف على تعلم العلوم اليونانية وحمل ألفاظ الكتاب والسنة على المعانی الاصطلاحية ... بعد بداهة جهل عامة الامة بتلك الاصطلاحات ... مساوق لخروج كلام الله عن طريقة العقلاء ...».

آیا این عبارات، تعمیه به شمار نمی رود؟ حمل به صحت مطلب آن است که بگوییم آن مرحوم قدم در وادی کلام و حکمت نگذاشته است؛ چه آن که علامهٔ حلی در مقام شرح کلام خواجه استاد بزرگوار خود در اثبات صانع و صفات حق و دیگر مسائل ربوبی به اصطلاح قوم بحث فرموده است، اگر چه بعضی از مریدان مکتب معارفی آن مرحوم به نقل ثقات (عده ای از طلاب) از خواجه تعبیری کرده است که باید به خدا پناه برد و به قول حضرت آقا میرزا جعفر سبحانی «إلی الله المشتکی» که ذوالفقار علی عليه السلام در نیام و لسان جهال دراز است. همان آقایی که اصول کافی را آن چنان بی باکانه مورد ملعبهٔ خود قرار داده است، شاگرد همین دبستان است و از اسباب کار به آن عظیمی مقداری عربی می داند.

آن مرحوم خیال کرده است باید در فهم عویصات و مشکلات دینی و مباحث نظری که کمیت عقل نظری در فهم کثیری از اسرار آیات و روایات لنگ است، باید به بنای عقلا تمسک جست. با این وصف نقل می کنند که ائمه فرموده اند: «أخبارنا (أحاديثنا) صعب مستصعب لايحتمله إلّا ملك مقرب ...»، عامهٔ امت را مأمور فهم توحید ذاتی و صفاتی و افعالی می دانند. گاهی گفته می شود اجماع امت قائم بر حدوث زمانی عالم است، از طرف دیگر اجماع فقها را در فروع مورد تمسخر قرار می دهند. عامهٔ امت کجا از این حرف ها خبر دارد و بهتر که خبر ندارد، صاحب جهل مرکب اسوء حالاً از امت مبتلا به جهل بسیط است که همیشه در انتظار الف قدی نشسته است و الف قدها، از همین قماش حرف هایی می زنند که مطلقاً پایهٔ شرعی و عقلی ندارد.

بنابر فرمودهٔ ایشان کلیهٔ اصطلاحات موجود در کتب اصول فقه و فقه که در کتاب و سنت نیست، موجب گمراهی و حمل الفاظ کتاب و سنت بر اصطلاحاتی که امت مرحومه از آن غفلت دارند می باشد.

مقدمه ابواب الهدی که مذکور افتاد بر مقصود آن مرحوم دلالت نداشت و اغوا کننده بود. اما ما بعد از مقدمه: «ومفتاح الأبواب أمر واحد وهو مفتاح أبواب الهدى (الأسماء تنزل من السماء) وهو معرفة النفس بالمعرفة الجديدة النازلة من السماء في مقابل المعارفة القديمة البشرية اليونانية المتولدة من الأفكار ...»، بقیهٔ جمله را سید باقر انداخته است. قال ـ رحمه الله عليه: «فنقول: ان المراد من نفس الانسان حقيقته وذاته المعبر عنها بلفظ «أنا» والظل الحادث الكائن وعند تمثلها بالصورة بالشبح وعند وجدانها الحيات والشعور بالروح وعند التجسد الجسم بالانسان، فهي على ما عرفها صاحب الشريعة بالتذكر هي شيء بالغير مظلم الذات حادث باق، فهي فاقدة لذاتها بذاتها نظير الظل من حيث إنه شيء بالغير فاقد للنور الخارجي، فهي من حيث ذاتها ليست عين النور أعني نور الشعور والعلم والعقل والفهم والحيات والقدرة والقوة ولامشية لها من حيث ذاتها، بل هذه الانوار القدسية كلها خارجة عن حقيقة ذاتها وتلك الأنوار ملك لرب العزة يؤتيها ويأخذها وليس تحصيلها تحت قدرت البشر، لأن القدرة والقوة والمشية تكون بتلك الانوار لابغيرها وهذا حال النفس مع الأنوار الخارجة عن ذاته، فكيف بحاله مع معرفة رب العزة وشهوده ـ تعالى ـ ورؤيته بحقيقة الإيمان، فان معرفته ـ تعالى ـ ولقائه يكون به ـ تعالى ـ لابغيره ولايكون تحت اختيار البشر وقدرته كما سيأتى تفصيله ـ ان شاء الله تعالى ـ في الابواب الآتية، فانتظر لما يتلى عليك (لما اتلو عليك) ...».

این که آن مرحوم فرموده اند: مراد از نفس ظل حادث است و در صفحات بعد نیز از نفس ناطقه تعبیر به ظل مکمم کرده است و بر این اصل اصیل، معارف ائمه عليهم السلام را در علم النفس مبتنی نموده است و نفس مطمئنه را مثلا ذات مظلم دانسته است، معلوم نیست این کلام مخالف عقل و نقل را از کجا گرفته است.

در اواسط این کتاب روایاتی نقل کرده است که آن روایات ناظرند به نحوهٔ وجود ائمه ﷺ به وجودی جبروتی که در بعضی از آن روایات، از کینونت عقلی و به نظر برخی از ارباب معرفت از وجود قدری واقع در قدر اول تعبیر به «ظل» شده است و روایت «کیف کنتم في الأظلة ... قال ﷺ : اشباح نورية ... » و احتمال می رود، از ظل و شبح جوهر مظلم الذات فهمیده است؛ در حالی که آن روایات برخلاف گفتهٔ آن مرحوم دلالت دارد و مراد از ظل، وجود تبعی در صقع واحدیت یا تحقق به وجودی عقلانی است که ظل حقیقت وجود و ظل ممدود بر حقایق ملک و ملکوت است و در کریمهٔ «أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ[1]» به مقام مشیت فعلیه، ظل اطلاق شده است، لذا در ذیل آیه می فرماید: «ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلا[2]» از مقام ولایت کلیه به نور الانوار و نوری که مبدأ ظهور کل الانوار و وجودات مقیده است، اطلاق شده است و: «اول ما خلق الله نوري» از فریقین نقل گردیده و از فیض اقدس و مقام ولایت محمدیه تعبیر به ظل شده است، ولی نه ظل مکمم صاحب مقدار که آن را آن مرحوم از برای اثبات آن که حقیقت محمدیه مظلمة الذات و نفوس کلا ظلامند ودارای مقدار جسمی و وضع جسمانی می باشند نقل کرده است. غافل از آن که حقیقت نفس اگر جسم مظلم باشد اشاره به «أنا» در آن غلط است و اشاره به ذات به «أنا» فرع بر شعور ذاتی نفس است.

آن مرحوم و صاحب بحار الانوار، چون مسلک حکمت را با شریعت محمدیه متباین بالذات می دانند، ناچار نزد آنها، تجرد روح باطل و مباین با روح و نفس به اصطلاح شریعت است که هرچه در شریعت است جدید محض و آنچه غیر از آن باشد، قدیم محض وهر قدیم باطل وهر حادث کامل وبینهما بعدالمشرقین است. اگر می توانستند رسماً می گفتند، برهان نه بر اصل وجود واجب موجود است و نه

---

۱ و ۲. فرقان (۲۵) آیهٔ ۴۵.

در وحدت آن، ما به دلیل نقلی اکتفا می کنیم؛ چون که حکما بر وجود واجب و وحدت آن استدلال کرده اند به دلایل عقلی. این ناشی است از نفی درایت به کلی واخذ به روایت بدون تأمل. این خاصیت حدیث منفک از درایت است و بیش از این نیز نباید انتظار داشت. چاپ این کتاب قاصران را غافلگیر کرد، نسخ آن را جمع کردند و سید باقر مورد مؤاخذه قرار گرفت.

این که معتقد است، نفس جسم مظلم مکمم است، با حفظ ظلمت و کدورت ذاتی حادث باقی است. این کلام از نهایت بطلان محتاج به ابطال و تهجین نیست؛ چه آن که جسم کدر مادی موجود در عالم جسمانی و واقع در طریق حرکت وزوال و فنا، هرگز باقی و دائم الوجود نمی باشد. بعد از زوال حیات عرضی فانی و معدوم می شود و این اعتقاد به ابقای انسان بعد از موت سازش ندارد، مگر کسی معتقد باشد به جواز اعادهٔ معدوم.

بنا بر قول به بقای اجزایی از انسان مادی مظلم، صورت حاصل از اجزا صورت فاسد منحل به انحلال اجزا نمی باشد. در این صورت چیزی شبیه کاریکاتور باید تلقی شود، نه نفس مؤمن حافظ تبعات ایمان و نه نفسی حافظ موجبات قرب یا بعد از حق خواهد بود. عن الصادق عليه‌السلام: «روح المؤمن في ضياء وفسحة وروح الكافر في ضيق وظلمة والبدن يصير تراباً»، در لسان شرع و احادیث، روح به موجود مجرد بالذات و معنای صرف مبرا از مقدار اطلاق می شود و جسم برزخی صندوق اعمال و نیات دارای مقدار بدون ماده است و برزخ به جهت جزیی نفس گویند که بیان خواهد شد.

این که فرمود: «في مقابل المعارف القديمة البشرية اليونانية المتولدة من الافكار» مثل این که توجه ندارندکه بنا بر مذهب امامیه نتیجه یا علم حاصل از مقدمات برهان بر سبیل تولید نیست، معتزله قائل است که ترتب دو مقدمهٔ صغری و کبری مولد نتیجه است و اشعری چون علیت را منکر است ترتب را به جری عادت می داند نه ملازمهٔ ذاتی بین مقدمتین، ولی بنا بر مسلک حقهٔ امامیه، مقدمهٔ برهان

علت معده و نفس را مهیا از برای پذیرش علم از جانب علام الغیوب می نماید. عالم شیعی باید اصول کلی را در همه جا مراعات کند «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء».

***

برای اولین بار در اسلام، یعقوب بن اسحاق الکندی مباحث مختلفی را به رشتهٔ تحریر آوردکه چاپ شده و در دسترس ماست. در این زمان چه شخصی از روات احادیث ما، یا دیگران از ائمه نقل کرده اند که فلسفهٔ نظری را از آن جهت به دستور خلفا ترجمه کردند که در خانهٔ ائمه را ببندند؟

الکندی سال ۲۵۲ هجری قمری رحلت کرده است و در دورانی که شهرت به هم رسانید، معاصر ائمه و اصحاب و روات احادیث آنها می باشد. آنچه که او نوشته است مخالف شرایع الهیه نیست، ولی مخالف مسلک اشاعره و معتزله است و این دو فرقه نظریات خود را در اصول و عقاید نظر اسلام می دانند و جماعتی را تکفیر کردند که مخالف اسلام هستید وهر دو دسته، دشمن سرسخت یکدیگر و در فقه نیز چهار مذهب که هر فرقه خود را حق می دانستند، و در جمع مخالف شیعه که در اقلیت قرار داشت و حکیم و رافضی هر دو حکم واحد داشتند.

در دوران فارابی که توسط او آنچه تقریر شده، اثر فیلسوفی متفکر است که دارای نبوغ فکری است و متولد سال ۲۶۰ و تاریخ درگذشت او سال ۳۳۹ هجری قمری است و۸ سال بعد از یعقوب بن اسحاق چشم بر جهان گشوده است و ۳۱ سال بعد از معلم ثانی، رئیس ابن سینا متولد شد، آن هم در بخارا و سال ۴۲۷ چهره در نقاب خاك پنهان نمود. فارابی مردی زاهد و گوشه گیر و در محلهٔ شیعیان بغداد ساکن بود و با افراد قلیلی از شیعه رفت وآمد داشت.

بزرگ ترین محدث شیعه شیخنا الأقدم ثقة الاسلام کلینی سال ۳۲۹ یا ۳۲۸ به سرای باقی شتافت و عروة الاسلام أعظم المحدثين حفظاً و أوثقهم دراية صدوق

الطائفه مؤلف کتاب توحید سال ۳۸۱ هجری قمری به ملکوت اعلی پیوست.

***

این دو مرد عظیم در عالم تشیع همان طوری که مقدمهٔ آنان را نقل کردیم، کوچک ترین اشاره ای به آنچه مرحوم مجلسی نقل کرد و آقا میرزا مهدی از او تقلید کرد، هم نکردند و صدوق در چند جا در مقام تعریف اسمای حسنی به عنوان «قال بعض الحکماء»، مطلب نقل کرده است و شاید مراد او از حکما افراد با ذوق و فضیلت و دانا باشند نه حکیم مصطلح بین ارباب علوم.

ابو حامد غزالی نیز به همین زبان صحبت کرده است، ولی او چون ذهنی جوال داشته، لذا سروصورت ظاهری به حرف های خود در کتاب تهافت داده است و تمام مطالب او نیز مغالطات و تمویهات و اوهام است و فریاد او نیز بلند است که شریعت از دست رفت. او با عقل ندای مخالفت سر داد که حکما متجملین به اسلام هستند؛ یعنی تظاهر به اسلام نموده اند و کسی نبود بپرسد تظاهر به اسلام برای آنها چه فایده داشت؟ آنها می خواستند چه منصبی را به دست بیاورند؟ چه بسا اسلامشان خالص تر از دیگران باشد.

غزالی در سه مسأله، ابن سینا و فارابی و دیگر حکما را تکفیر صریح کرد. بنای تکفیر را او پی ریزی کرد و دارای لحنی تند ناشی از غرور بود که گاهی عفت کلام را از دست می داد به حدی که آبروی فحش را برده است. پاره ای از مردم بی رقم (حکم) قوشچی باشی اند و چنان خود را سنگ زیر بنای اسلام معرفی می کنند که گویا اسلام به تمام هویت و الله با کلیهٔ اسمای خود در آنها تجلی نموده است که دست به من نزنید که شریعت از دست می رود. مورچه ای را آب می برد، فریاد زد که عالم را آب برد، منظور آن که: «من که رفتم عالمی گو مباش».

ما اثبات می کنیم که غزالی در اثبات مبدأ و اثبات توحید ذاتی و صفاتی و افعالی و اعتقاد به ملائکه واقع در سلسلهٔ طولی و این که نوع هر ملک منحصر

به فرداست و اثبات عالـم مثال و معاد و نفی تناسخ و ... مطالب خـود را مستقیماً از حکما گرفته است و در اثبات علم حق بـه اشیا و علـم حق به ذات خود عـین عبارت شیخ را: «وهو عـقل الذات ومعـقول الذات ومعـقول الذات يـعقل ذاته ويـعقل النـظام بعلم واحد، لاعـلى نحو الانتقال من معقـول إلى معقول ... » نقل کرده است. و آخر کار معاد را به وجود مثالی و برزخی می دانـد و زیرکانه رجوع نفس به بدن دنیوی را انکار کـرده است و در علـم حق نیـز چون از اثبات علـم تـفصیلی ذات عاجـز و همان کلام شـیخ را اخـتیار کـرده است و در آنـچه که حـکما را تـکفیر کرده، تجـدید نـظر نموده است. هم بـه قدم فـیض و هـم به انـکار مـعاد جسمـانی رجـوع نفـس به بـدن دنیوی مبادرت کرده و هم از اثبات علم تفصیلی در غیب ذات عاجز است[1].

نقل کلام حکمای پیشین در نفس انسانی

قال يعـقوب بن اسحاق الكـندي: «النفس جـوهر بسيط شـريف الطبع جوهـرها من جوهر الله فيها روح مـنه و هي نور من نوره، هي منه كالضياء من الشـمس؟ مستقلة عن الجسم، تعارض القـوتين الشهوانية والغضبـية وتضبطها عند حدود لاتـصح مجاوزتها، فهي أشرف وأعلى مافي الانسان».

مراد نفـس ناطقهٔ کـامل در علم و عـمل است که حـاکم بر قوهٔ شـهویه و غضـبیه اسـت که بـر قوهٔ وهـم لجام مـی زنـد و نفس اماره را تـعدیـل مـی کنـد و مطیع خـود

---

۱. با این وصف وقتی او را با ابـن سینا و فارابی مقایسه می کنیـم، می بینیم آنها در معاد جسمـانی مطلقاً به تـأویلات بـارده نپـرداختـه انـد و تصـریح کـرده اند کـه: «لاسبيـل للعـقل إليـها» و فـرمودهٔ شـریعـت را قبول کرده اند. آنها از مسلمانی برای خود «بت نتـراشیده اند» و طالـب شهرت بین عوام الناس نبودند و مقلد مردم نبـودند و غرور علمی نیز نداشتند. بـرخی از ابن سینا درخواست کردند که کـتابی در مسائل موردنیاز آنها بنویـسد، او با کمال سعهٔ صدر کتابی می نوشت و نزد خـود نسخه ای از اثر خود را حفظ نمی کرد و با فهـم و قدرت ذکای بی بدیل، توجه نداشـت که مانند او در طی قرن ها کـسی در محیط او پیدا نمی شود.

می سازد. روح همان نفخهٔ الهی است که: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحی[1]».

قال أيضا: «والنفس عند نوم الحواس ترى العجائب و تتصل بالأرواح التي عبرت إلى عالم الحق و تلتذ بما يغمرها جميعاً من نورالله و رحمته لذة روحانية تفوق كل اللذات الحسية والانسان في هذا العالم سبيل إلى العالم الشريف الأعلى حتى إذا فارقت بدنها انتقلت إلى عالم الربوبية».

قال أرسطا طاليس: «إن النفس بسيطة ذات شرف[2] و كمال، عظيمة الشأن جوهرها من جوهر الباري ـ عزوجل ـ كقياس ضياء الشمس من الشمس».

وفي الحديث الصحيح: «إن روح المؤمن لأشد اتصالا بالله، من اتصال نور الشمس بالشمس». البته مراد امام عليه السلام روح مؤمن تام الايمان صاحب نفس كامل در علم و عمل است و مؤمن بنا به مفاد بعضی از روايات، عارف بالله می باشد. «المؤمن هش بش، بسام بشره في وجهه وحزنه في قلبه». اين كلام مولی الموالی عليه السلام را ابن سينا در مقامات عارفان: «العارف هش، بش، بسام ...» تعبير نموده است.

بنا به نقل يعقوب بن اسحاق، قال أفلاطون: «إن كثيراً من الفلاسفة الظاهرين من القدماء، لما يتجردوا من الدنيا و تهاونوا بالاشياء المحسوسة وتفردوا بالنظر والبحث،

---

۱. حجر (۱۵) آيهٔ ۲۹؛ ص (۳۸) آيهٔ ۷۲.

۲. رسائل الكندی (اقوال در نفس صفحهٔ ۲۷۲ـ ۲۸۰ چاپ قاهره ۱۳۶۹ هجری قمری ـ ۱۹۵۰ ميلادی از انتشارات دار الفكر العربی با مقدمهٔ تحليلی و دقيق استاد محقق مغفور له محمد عبدالهادی ابوريده). از مرحوم محمد عبدالهادی دانشمند فقيد مصری چندين اثر ديده ام. در ديار آنها متأسفانه مردان دانشمند پركار يكی بعد از ديگری رفتند، عدهٔ معدودی نيز در جناح سفر آخرتند، چند نفر فرنگ درس خوانده كم عمق، عقايد اسلامی را به روش حيرت آوری مورد تحقيق قرار می دهند و به اسم تراثنا العربي وتراثنا الفكري وتراثنا الاسلامي معاجينی به وجود می آورند و گاهی عقب گردی از آنها ديده می شود كه كتابی قطور در مذهب إعتزال و گاهی معجون از اجزای ناسازگار به رشته تحرير می آورند كه جز حيرانی و سرگردانی و التجا به حس گرايی نتيجه ای ندارد. خداوند به قدرت باهرهٔ خود مسلمان ها را حفظ كند.

انکشف لهم علم الغیب وعلموا بما یخفیه الناس فی نفوسهم واطلعوا علی سرائر الخلق».

قال أفلاطون الإلهي: «فأما من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالمآكل و والمشارب المستحيلة إلى الجيف وكان أيضاً غرضه مخصوصاً في لذة الجماع، فلاسبيل لنفسه العقلية إلى معرفة هذه الأشياء الشريفة ولايمكنها الوصول إلى التشبه بالباري».

تشبه به باری ـ تعالی ـ کفر نیست و در احادیث ما نیز به این مضامین و بالاتر از آن تصریح شده است: که «تخلقوا باخلاق الله».

افلاطون گفته است «ومن غلبت عليه الشهوانية (قوهٔ شهوی شامل مشتهیات نفسانی می شود) وكانت هي غرضه و أكثر همته، فقياسه قياس الخنزير ومن غلبت عليه الغضبية، فقياسه قياس الكلب، ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية وكان أكثر أدبه الفكر والتميز والبحث عن غوامض العلم، كان إنساناً فاضلاً متشبهاً بالباري ـ سبحانه ـ ...».

وفي الأحاديث: اللهم لاتجعل الدنيا آخر همنا. ولانجاة لمن كان أكثر همه الدنيا.

«وكان الفسقورس يقول: إن النفس إذا كانت وهي مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس كثيرة البحث والنظر في معرفة الأشياء، انصقلت صقالة ظاهرة واتحد بها صورة من نور الباري (اتحاد نفس واتصال آن به عقل فعال) فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في المرآة إذا كانت صقيله، فهذا قياس النفس، لأن المرآة إذا كانت صدئة، لم يتبين صورة شيء فيها بتة كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنية، كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور المعلومات وإذا تطهرت وتهذبت وانصقلت ـ ظهر فيها صور الأشياء وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالاشياء، فالنفس كلما ازدادت صقالاً ظهر لها وفيها المعرفة».

ملاك انکشاف معلومات و ادراك حقایق و استکمال نفس در مسلک این دانایان، تطهیر نفس از موجبات آلودگی روح و اجتناب از اعمالی است که

مرآت نفس را کدر و آلوده می سازد و ابتلا به رذایل اخلاقی و انغمار در مشتهیات نفسانی مانع از ادراك حقایق و علوم مطابق با واقع است و علم در نفوس خبیثه جا باز نمی کند و عدم تأثیر آن حکایت از آن نماید که صور علمی فایض بر نفس به واسطهٔ عدم مناسبت با نفوس شقیه به اسم و منبع خود و یا اسم مناسب با تجلی علمی برمی گردد. وفي الكريمة المباركة: «اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ»[1].

نفوس کاملهٔ در علم و عمل دارای آن چنان قوت بصیرتی می شوند که حالت خواب مانع از شهود علمی و فعالیت نفس در ملکوت نمی شود، بلکه سیر نفوس کامله در عوالم ملائکه جبروتی در حالت نوم سریع تر می شود و به مرتبهٔ نازلهٔ ولایت نایل می گردد و دریچه ای از عالم غیب بر روی صاحبان چنین نفوسی بازمی‌شود و اثر مهم را بر تقوا و عمل باید مترتب دانست. لذا قبلة الموحدين فرمود: «إن العمل لايعدله شيء».

افسقورس(فیثاغورس) بعد از آنچه ذکر شد گفته است: «وهذه النفس لاتنام بتة لأنها في حال النوم تترك استعمال الحواس وتبقى محصورة وليست مجردة على حدتها وتعلم ما في العوالم وكل ظاهر وخفي، ولو كانت هذه النفس تنام لما كان الانسان ـ اذ رأي في النوم شيئاً ـ يعلم أنه في النوم، بل لايفرق بينه وبين ما كان في اليقظة وإذا بلغت هذه النفس مبلغها في الطهارة رأت في النوم عجائب من الأحلام وخاطبتها الأنفس التي قد فارقت الأبدان وأفاض عليها الباري من روحه ورحمته، فتلذ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والنظر والشم واللمس. لأن هذه اللذات حسية دنسة تعقب الأذي وتلك لذة الهية روحانية ملكوتية تعقب الشرف الأعظم. والشقى المغرور الجاهل من رضي نفسه بلذات الحس، وكانت هي أكثر اغراضه ومنتهى غايته. وإنما نجي في هذا العلم في شبه المعبر والجسر الذي يجوز السيار، ليس لنا مقام يطول وأما مقامنا ومستقرنا الذي نتوقع أي العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا

---

۱. بقره (۲) آیهٔ ۲۸۲.

بعدالموت، حيث تقرب من باريها وتقرب من روحه ورحمته ونراه رؤية عقلية لاحسية ويفيض عليها من نوره ورحمته».

يعقوب بن اسحاق الكندی گفته است: «قال أفلاطن: النفس إذا نقيت غاية النقاء وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها ارتفعت حينئذ إلى عالم العقل بحيث لاتخفى عليها خافية وتعلم الأشياء قليلها وكثيرها كعلم الإنسان بإصبعه الواحدة أو بظفره وشعره وصارت الأشياء كلها مكشوفة بارزة لها ... والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من باريها وحالها هذه الحالة الشريفة».

در توحيد صدوق باب «الرؤيه» از سيد الاولياء علی عليه السلام منقول است ـ كه ما قسمتی از آن را نقل كرديم ـ «قال علی عليه السلام»: للرجل إن كنت قد شرح الله صدرك بما قد تبينت لك فأنت والذي فلق الحبة وبرأ النسمة من المؤمنين حقاً. فقال الرجل يا اميرالمؤمنين، كيف لي أن أعلم بأني من المؤمنين حقاً؟ قال عليه السلام: لايعلم ذلك إلاّ من أعلمه الله على لسان نبيه وشهد له رسول الله بالجنة، او شرح الله صدره ليعلم ما في الكتب التي أنزل الله على رسله وأنبيائه»[1].

حصول شرح صدر تا حدی كه صاحب آن، چنان قربی به حق ـ تعالی ـ پيدا كند كه جميع صحف نازل بر انبيا را مشاهده نمايد (چه آن كه اين مقام اختصاص به ارباب قلوب دارد) مرتبهٔ اعلای ولايت است و صاحب اين مقام به مطلع كتب الهيه رسيده است و حق را به اسم شريف «المتكلم» شهود نموده است، كما قال الصادق عليه السلام سمعتها (يعنی اذكار نماز را) من القائل بها مشافهة. خلافت و ولايت كسی كه جميع كتب الهيه را مشاهده نمايد، خلافت مطلقهٔ بلاواسطه و قهراً خليفة الله می باشد: «إن لله خليفة يملأ الارض قسطاً وعدلاً ...».

وقال أيضاً: «قد وصف أرسطا طاليس ليس أمر الملك اليوناني الذي تخرج بنفسه فمكث لايعيش ولايموت أياماً كثيرة، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب

---

۱. توحيد، ص۲۶۹.

حدثهم بما رأى من الأنفس الصور والملائكة وأعطاهم في ذلك براهين (این مقام شأن کامل در علم وعمل است) وأخبر جماعة من أهل بيته بعمر واحد، واحد منهم، فلما امتحن كل ما قال، لم يتجاوز أحد منهم المقدار الذي حده له من العمر. وأخبر خسفاً يكون في بلاد الأوس بعد سنة وسيل يكون في موضع آخر بعد سنين فكان الأمر كما قال».

چنین جوهری که به حسب مآل و خروج از قوه به فعل، موجودی ملکوتی است از حوالی ملکوت اعلا، ولی همان طوری که در شرع مقدس اسلام به تفصیل مذکور است که این گوهر تابناك را باید از قوه به فعل و از مقام کمون به ظهور آورد. شخصی را که معلم اول کلمات مذکور را دربارهٔ او گفت از مجذوبین بوده است که بعد از افاقه، از مقام و مرتبه و یافت خود اخبار کرده است و هنگام اتصال به مبادی عالیه، حقایق را مشاهده و بعد از رجوع به کثرت، خبر می داده است و از اخبارات او معلوم می شود که در مقام مکاشفه نفس او مظهر تجلی افعالی است. شاید اخبارات حاکی از تجلیات اسمی داشته است، ولی عبارات مذکور دلیل بر تجلی افعالی است. ما در ادعیهٔ معتبر به خوبی می فهمیم که اخبارات ائمه ﷺ حاکی از تجلیات ذاتیه و افعالیه و اسماییه و افعالیه است.

در احادیث ما روایات مسلمهٔ مؤید اقوال مذکور زیاد است و به حقایقی بسیار بالاتر از آنچه که ذکر شد، تصریح و اشاره شده است. ولی مردم جاهل قاصر که یک سره درایت روایت را کنار زده اند و به روایت بدون درایت، آن هم از نوع ضعیف آن (اغلب) محکم چسبیده اند، جهنمی سوزان و صد درجه خطرناك تر از جهنم به وجود آورده اند. قرآن و حدیث لاینقطع به تفکر و تعقل دعوت می فرماید و جمعی بعد از غروب شمس ولایت، تفکر را جنایت می دانستند و اختناق فکری هزاران درجه خطرناك تر از بنی امیه و بنی عباس است و خیلی انحطاط علمی لازم است تا کسی بگوید جوهر ذات انسان، آن هم انسان کامل از سنخ ظلام است و دست اغوا در طول تاریخ دراز و گشوده و هدایت کاری بسیار صعب و در نهایت

صعوبت می باشد.

ارسطو در توجیه آنچه که از ملک یونانی نقل کرد، گفته است: «إن السبيل في ذلك أن نفسه انما علمت ذلك العلم، لأنها كادت أن تفارق البدن وانفصلت عنه بعض الانفصال فرأت ذلك، فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة لكانت قد رأت عجائب من امر الملكوت الأعلى، فقل لمن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزِنة ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهك (ينهمك) من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنية الموهمة التي تكسبه الشره ويميل بطبعه إلى البهائم ويدع أن يتشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف والتخلص إليه ويطهر نفسه حسب طاقته، فإن طهر الحق هو طهر النفس لاطهر البدن؛ فإن العالم الحكيم المبرز المتعبد لباريه إذا كان ملطخ البدن باكماة، فهو عند جميع الجهال فضلاً عن العلماء أفضل وأشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمِسْك والعنبر، ومن فضيلة المتعبد للّه الذي قد هجر الدنيا ولذّاتها الدنية، ان الجهال كلهم إلّا من سخر منهم بنفسه يعترف بفضله يحله ويفرح ان يطلع منه على الخطأ. فيا أيها الإنسان الجاهل ألا تعلم أن مقامك في هذا العلم انما هو كلمحة، ثم تصير إلى العالم الحقيقي فتبقى فيه أبد الآبدين وإنما أنت عابر سبيل هذا الأمر».

بعضی از مطالب به زبان متألهان و قلم موحدان یونانی جاری شده است که از حیث محکمی و متانت و رقت و لطافت، آدمی را به تحسین وامی دارد. بین فصاحت لفظ و معانی عمیق و دقیق برهانی توأم با کمال ذوق جمع کرده اند. در کتاب اثولوجیا نیز مطالبی در سطح بالا فراوان دیده می شود و وقتی انسان با دقت این کلمات عالیه را مطالعه می کند، به عظمت احادیث نبویه و ولویه پی می برد که: «نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت» کلماتی عرشی بنیان در صفحهٔ وجود رقم زد که انسان را در دریای حیرت و تفکر فرو می برد. پاره ای از کلمات که از آنها نقل خواهد شد، آن چنان محکم و پرعمق است که کثیری از محققین از جمله صدر الحکما، معتقدند که تعالیم آنها مأخوذ از انبیا و اولیا بوده و باید توجه داشت که در یونان مکتب فلسفهٔ الهی، قدیم و دورهٔ آن طولانی بوده و

اساطین محقق در علم توحید و معرفت از روی خلوص نیت همان طوری که از کلام آنها معلوم می شود، بسیار بودند که علم را با طهارت نفس توأم کرده بودند و حق ـ تعالی ـ مستحقان معرفت را محروم نمی فرماید.

چهرهٔ کریه از حکما را در درجهٔ اول اشاعره ترسیم کردند و بعد از آنها معتزله و قواعد مقرر در کتب حکما خطری عظیم برای این دو فرقه بودند. طایفهٔ امامیه و اخباری مشرب ها بیشتر درگیری به وجود آوردند و ما این مهم را بحث خواهیم کرد. ما مشکلی با فلسفه و عرفان نداریم. اساس عرفان بر توحید حقیقی و ولایت مبتنی است و فلسفه نیز بر عقل. و صاحبان ولایت کلیه مبدأ تمامی عقلند و این طبقهٔ جهالند که روی هوا صورتی کریه و چهره ای خوفناك از اسلام و تشیع ترسیم کرده اند.

اولیای محمدی خبر از جنت ذات و اسما می دهند ـ ما کجاییم در این بحر تفکر تو کجایی؟ این فرقه جهالند که خیال می کنند، مطالعه مطالبی که نقل شد، باعث تصغر (لغت عالی؟) کتاب و سنت و احادیث اهل بیت می شود، این جاهلان هستند که از علم وحشت دارند، نه اسلام و تشیع. جاهل به کتاب و سنت از علم واهمه دارد و نمی فهمند که: «لیس العلم وقفاً علی قوم دون قوم».

چندین قرن متفکران موحد با ولع و اشتیاق به کسب معرفت توأم با اجتناب از موجبات آلودگی نفس اهتمام ورزیدند و مطالب خود را استادانه به رشتهٔ تحریر آوردند و مسلمین قهراً توجه به آثار یونانیان که شهرتی عظیم داشت، پیدا کردند و چون آن محققان به ساز اشاعره و معتزله نرقصیدند، یک سره کلمات آنها را کفرآمیز تلقی کردند، ولی راه تألیف کتب در اصول و عقاید را از آنها یاد گرفتند.

پیغمبر ما ﷺ فرمود: «اطلبوا العلم ولوبالصین» و «علیکم بمعرفة النفس ولو بالصین» مسلمان واقعی که با علم مسلماً نباید دشمنی داشته باشد؛ باید به اصل معنای کلام توجه داشته باشد، قائل هر که باشد. پیغمبر ما با جمیع موحدان عالم که مذهب توحید دارند و عاشق علم و معرفت و معرض از موجبات کدورت نفسند،

قرابت معنوی دارد و به دشمنان معرفت و علم از مسلمین با صدایی رسا، فرموده است، شما از من نیستید: «لأنكم عمل غير صالح». فرمود: «نعم الهدية ونعمت العطية الكلمة الطيبة من كلام الحكمة يسمعها الرجل المؤمن ثم ينطوي عليها[1] حتى يهديها لأخيه المؤمن» و نیز فرمود: «الحكمة ضالة المؤمن يأخذها من حيث وجدها، ولايبالي من أي وعاء خرجت». وقال: «من زهد في الدنيا أسكن الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه». مراد حکمت اصطلاحی نیست، بلکه کلام معقول و معرفت مطابق با واقع است.

قبلة الموحدين عليه السلام فرمود: «لاتعرف الحق بالرجال، أعرف الحق تعرف أهله». وهذه عادة ضعيفي العقول يعرفون الحق بالرجال والعاقل يتقدي بسيد العقلاء علي عليه السلام حيث قال: «لاتعرف الحق بالرجال اعرف الحق ...»، فالعاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول فإن كان حقاً قبله».

برخی از نفوس استعداد ذاتی تام در قبول تجلیات الهیه دارند و اگر موحد و متفکر در آیات الهیه باشند و علم را با عمل توأم نمایند، در مدتی قلیل ابواب فیض حق که هیچ مستحقی را محروم نمی کند بر باطن آنها گشوده می شود و این قبیل از نفوس در جمیع امم وجود داشته اند.

این طریقه که کلیهٔ موحدان از حکمای یونان در صف کفار قرار دارند و با این نغمهٔ ناموزن «أَوْهَنُ مِنْ بَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ[2]» که هر چه جز قرآن و حدیث است، قدیم و کهنه و اعتقاد به آن الحاد است و مترتب نمودن اوهام بر این اصل پوسیده و تکفیر کلیهٔ محققان و متفکران و چسبیدن به حدیث مجرد از تفکر، بدعت و مطعون است. این مسأله مسلم است که متابعت از انبیای مبعوث و مأمور به تبلیغ احکام

---

۱. در مباحث نفس در دوران اسلامی تحول شگرفی به وجود آمده است و این بحث به روش حکما و عرفا دامنهٔ وسیعی پیدا کرده است و مطالب گوناگون بسیاری مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است که عین و اثری از آن در کتب قدما دیده نمی شود.

۲. اشاره به آیهٔ ۴۱ از سورهٔ عنکبوت (۲۹): «إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ».

لازم است و مخالف معاند است و احدی از حکما آن را انکار نمی کند.

گفتاری از شیخ در مقامات عارفان

رئیس ابن سینا در مقامات عارفان عباراتی روان و جذاب به رشتهٔ تحریر آورده است که عبارات آن مملو از تحقیقات عالیه است و حکایت از ذوق حیرت‌آور او در این زمینه دارد. وی چنین می گوید: «إن للعارفين مقامات ودرجات يخصُّون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضّوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نَقصُّ عليك.»

فخر رازی یکی از شراح اشارات در اول نمط تاسع قبل از عبارات مذکور گفته است: «إن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ماسبق إليه من قبله ولا لحقه من بعده». و باز می گوید: «المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام وغيرهما يسمى باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف ...».

سلوك الی اللّه که منتهی به مقام وصول و مشاهدهٔ حق می شود، به حسب درجات و مراتب قلبیه مبدیی دارد و منتهایی. شیخ با عباراتی کوتاه و رسا مراتب منتهی به وصول را بیان کرده است و از شخصی که سر وکارش با حکمت مشایی است با صرف اندك وقتی بر سبیل تفنن بدون تکلف زیباتر و موجزتر از بسیاری از ارباب ذوق، ذوقیات را بیان می کند: «أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم(الارادة) وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاء العروة الوثقي، فيتحرك إلى سره إلى القدس لينال من روح الاتصال، فما دامت درجته هذه فهو مريد.»

طالب مرید بدون تهیهٔ شرایط وصـول و رفع موانع آن به سر منزل مراد نمی رسد و شروطـی را بایـد رعایـت کنـد. قـال الشیـخ ـ طـاب اللّه ثـراه: «ثـم إنه لیحتاج إلـی الـریاضة والـریاضـة متـوجـهـة إلـی ثـلاثـة اغراض: الأول، تـنـحـیـة مادون الحق عـن مستن الإیثار؛ والثانـي، تطـویع النفس الأمـارة للنفس المطمئنة؛ والثـالث، تـلطیف السـر للتنبه. ثـم إنه إذا بلـغت به الإرادة والـریاضـة حداً ماعـنت له الخلسات مـن اطلاع نور الحق علیه لذیذة کانهـا بروق تومض إلیه، ثـم تخمد عنه وهـو المسمی عندهـم أوقاتاً وکل وقت یـکتنفـه وجدان وجد إلیـه و وجد علیـه، ثم إنه لیـکثر علیه هذه الغـواشی إذا أمعن في الارتیاض. إنه یتوغل في ذلك حتی یغشاه في غیر الارتیاض. فکلما لمح شیئاً هـاج منه إلی جنـاب القـدس یتـذکـر من أمـره أمراً فـغـشیـه غاش فـیکاد یـری الحق فـي کل شيء.

ولعلـه إلی هذا الحـد یستعـلی علیـه غواشیه ویـزول هو عن سـکینتـه، فیتنبه جلیسه لاستیفازه عن قراره. فإذا طالـت علیه الریاضة لم یستفزه غاشیة وهدی لـلتلبیس. ثم إنه لتبلغ بـه الریاضة مبلغاً ینقـلب له وقته سکینة، فـیصیر المخطوف مألوفاً، والومـیض شهاباً بیـناً (ثبتاً أي ثـابتاً) ویـحصل لـه معـارفة مستقرة کـأنها صـحبـة مستـمرة ویستمـتع فیـها ببهجته. فإذا انقـلـب عنها انقلب حیران أسفاً. ولعله إلی هذا الحد یـظهر علیه ما به، فإذا تغـلغل في هـذه المعارفة قـل ظهوره عـلیه، فکـان وهو غـائـب حاضراً وهو ظـاعن مقیـماً ولعلـه إلی هذا الحد انمـا یتیسـر له (إنما یتـسنی له) هـذه المعارفة أحـیاناً، ثم یـتدرج إلی أن یکون له متی شاء».

شیخ ـ اطاب اللّه ثراه ـ آخر درجات سلوك را به شرح زیر تقریر می فرماید: «ثم إنه لیغیب عن نفسه فیلـحظ جناب القدس فقـط. وإن لحظ نفسه فمن حیـث هي لاحظة لامن حیث هي بزینتها وهناك یحق الوصول».

مرتـبهٔ بعـد از وصول و انتـهای سیـر الی اللـه، مقام سیر في اللـه، یعنـی سیر در اسمـاء اللّه و بـلوغ بـه مقام قـرب نوافـل و قرب فـرایض و تـحقق به مـقام جـمع بـین اسمـای ظاهـره و باطـنه، سـپس عـبور از تـجلیات اسـمایـیه و بـلوغ بـه مقام تـوحـید

حقیقی که: «کمال التوحید نفی الصفات عنه» و فنای در توحید حقیقی منزه از تجلیات اسماییه است.

شیخ به آنچه به اختصار ذکر شد و با عبارات کوتاه و رسا که حقیقتاً نه یک کلمه زیاد گفته و نه یک کلمه کم، با عبارتی شبیه و نزدیک به کلمات جامعهٔ اولیا. قال: «العرفان مبتدأ من تفریق و نفض و ترك و رفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المریدة بالصدق منته إلی الواحد، ثم وقوف». از این مقام تعبیر به فنای در توحید می کنند که نه عارفی مشهود است و نه معروف و حقیقت این شهود قابل وصف نیست. بعضی گفته اند: «التوحید إسقاط الحدث وإثبات القدم». این کلام نیز حکایت از آن حقیقت ننماید که نه اشارت پذیر است و نه عیان.

بی دل از بی نشان چه گوید باز ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ بر نیاید زکشتگان آواز

بلکه مشعر کثرت است؛ «فإن ذلك التوحید یزیده العبارة خفاءاً والصفة نفوراً والبسیط صعوبة»، توحید حقیقی اختصاص به حق دارد: «توحیده ایاه توحیده ـ ونعت من ینعته لاحد» شهد اللّه لاإله إلاهو وتشهد الملائكة عیاناً وأولوا العلم إیمانا.

هر موحدی غیر هویت غیبیه از این توحید خبر دهد، ناچار به اثبات غیر پرداخته است؛ چه آن که از نطق و رسم و نعت بوی غیریت استشمام می شود: ألاتری أن مقدم القوم والباب الأعظم لمدینة هذا العلم وساقیهم من مشرب الكوثر علي بن أبي طالب عليه السلام كیف ابتدأ في الإشارة الی عین الحقیقة بقوله: «كشف سبحات الجلال من غیر إشارة» أوأكده بقوله: «صحوالمعلوم مع محو الموهوم» إشارة منه إلی فناء الرسوم كلها في أحدیتها و صرح بذلك بقوله: «جذب الأحدیة لصفة التوحید».

رئیس ابن سینا (قده) در مقام توصیف توحید حقیقی و شهود معروف معرا از ملاحظهٔ اغیار گفت: «من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني»، یعنی از برای حق ثانی قائل شده است و حقیقت غیر قابل تعین قبول تعریف ننماید. ومن یجد المعروف وقد خاض لجة الوصول.

شیخ درجات تحلیه و تزکیه و تخلیه را که به فنا منتهی می گردد بیان نفرموده،

لذا گوید: «آثرنا فيها الاختصار فإنها لايفهمها الحديث، ولاتشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال. ومن أحب أن يتعرفها، فليتدرج إلى أن يصير إلى أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للاثر» انتهى كلامه ـ رفع اللّه في الخلد مقامه.

این که فرمود: «من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني»، یعنی در مقام توحید حقیقی عبد باید به مقام فنا برسد به نحوی که این فنا شامل فنا نیز بشود، به حصول الفناء عن الفناء.

ای مرغ سحر عشق زپروانه بیاموز کان سوخته راجان شد و آواز نیامد

***

با وجودت زمن آواز نیاید که منم

شیخ در آخر مطلب خود در بیان توحید حقیقی و خوض درلجۀ وصول، مقام فرق بعد از جمع و صحو ثانی ناشی از فناء عن الفنائین و تمکین بعد از تلوین و سفر من الحق الی الخلق بالحق و سفر من الخلق الی الخلق بالحق خاص صاحب دعوت و تمکین، از اولیای محمدیین را بیان نکرد و در مباحث بعد اشاره ای ناقص به آن دارد.

قبلة الاولیاء و رئیس موحدان ساقی کوثر بنا به نقل شارح محقق منازل السائرین و فصوص الحکم در شرح منازل به مقام فرق بعد الجمع اشاره فرمود که: «الحقيقة نور يشرق من صبح الأزل ويلوح على هيا كل التوحيد آثاره».

سودای عشق عاقل و دیوانه سوخته

در این شراره، محرم و بیگانه سوخته

ساقی زهوش رفته وپیمانه ریخته

خاموش شمع گشته وپیمانه سوخته

سخنی بر کار نیکلسن در مثنوی و آثار ابن عربی

راجع به نیکلسن استاد بزرگ انگلیسی و سبک کار او در شرح ابیات مثنوی

عارف رومی و روش او در یادداشت هایی از ابن عربی، باید عرض کنم آن استاد دانشمند بعد از آموختن زبان فارسی و عربی روی علاقه ذاتی، کار علمی و مطالعات خود را یک سره وقف فهم کتب عرفانی نموده است و برای برداشتن موانع کارهای خود، کتب قدما و متأخران از عرفا را با دقت خوانده و مانند امثال بنده بر سبیل تفنن کار نکرده است، به هر کتابی که در دسترس او بوده مراجعه و با دقت خوانده و از ملاصدرا نیز عباراتی از کسر الاصنام نقل کرده است، گویا از آن مرحوم همین را در دست داشته و با همت و عشق حیرت آور مشکلات را از پیش پای خود برداشته است.

از نظر حقیر برپایهٔ ترجمه های یکی از دوستان از شرح مثنوی او و نیز یادداشت های او از فصوص الحکم برمی آید که با دو مشکل روبه روست:

یکی آن که به زبان و اصطلاح عرفانیات تسلط ندارد و نزد شخص مسلط به عرفان نظری و عملی تحصیل نکرده است، ناچار این ضعف در آثار او به خصوص در مسائل غامض هویدا است و این مشکل در آنچه راجع به مطالب فصوص نوشته بارزتر است؛ چه آن که فصوص الحکم غیر مثنوی است و تائیهٔ ابن فارض و انسان کامل جیلی نیز فنی و فهم این دو کتاب نیز احتیاج به تسلط کامل در عرفان نظری دارد و از همه مهم تر فهم مآخذ این مبانی در کتاب و سنت است.

دیگر آن که مشکل زبان فارسی و عربی نیز تا حدی در آثارش بارز است، با این فرق که شرح انقروی کار را برای مرحوم نیکلسون آسان کرده است؛ ولی شرح فصوص و شروح تائیه، فنی است و برای کسی که به اصطلاحات و رموز عرفان و تصوف آشنا نیست، دارای مشکلات است.

فهم مثنوی بسیار آسان تر از تائیه است که با کمال ایجاز مشتمل بر دقیق ترین مسائل عرفانی است و بین کسانی که مشکلات مثنوی را تقریر کرده اند و اشخاصی که بر فصوص و تائیه شرح نوشته اند، فرق بسیار است و از قرار مقدمهٔ خوارزمی بر شرح خود بر مثنوی، این شرح فنی و شارح خود به زبان خاص عرفان

سخن می گوید و شرح فارسی او بر فصوص ترجمهٔ شرح قیصری و برخی از مواضع شرح کاشانی است و خود صاحب نظر نیست، ولی عارف است و به زبان عرفان سخن می گوید وادای عرفا را در نمی آورد.

تنزل علمی در علوم انسانی در حد سرعت برق است و چند نفری هستند که برف پیری بر سر و روی آنها باریده است، خدا سایهٔ آنها را کم نکند که در آینده تدریس کلیله و دمنه و گلستان شیخ اجل خالی از غموض نخواهد بود تا چه رسد به مثنوی رومی و منطق الطیر عطار و... . مرحوم آخوند ملاآقای قزوینی حکیم متألّه دوران قاجاریه ایام ماه مبارك رمضان مثنوی درس می داد، اگر بیگانه ای به مجلس درس وارد می شد، می فرمود ما تفسیر مرحوم آخوند ملامحمد بلخی درس می دهیم.

عارف محقق ابن فارض با آن که از پیروان مکتب ابن عربی نیست، ولی در بیان اطوار ولایت و درجات حب و عشق و تجلیات آن داد سخن داده است و با آن که در حال وجد و ذوق و جذبه مراتب نبوت و ولایت را با زبان شعر تقریر نموده است، با نظم خاص پله به پله و درجه به درجه با فصاحت تمام بدون آن که قوقو و قی قی کند، مطالب خود را در اعلا ذروهٔ کمال بیان کرده است و این قسمت از مطالبی را که او بیان کرده، دقیقه ای از ذکر مطالب لازم فرو گذار نکرده و بزرگ ترین شاگرد ابن عربی، صدر الدین قونوی آن را تدریس و فرغانی تحریر نموده است. قونوی نیز هر چه نوشته است محققانه و مطالب او زبده و به دور از دراز نویسی و شطحیات است.

همان طورکه گفته شد متعلق ایجاد و ملاك ارتباط مخلوق به خالق و منشأ احتیاج، نفس حقایق خارجیه و وجودات امکانیه است. و مسبوقیت وجود به عدم و اتصاف آن به حدوث و وجود بعد از عدم، مطلقاً ارتباط باعلت ندارد و عدم در حقیقت نه مصحح فاعلیت فاعل و نه متمم قابلیت قابل است و آنچه که جزء علل معده است، مواد و استعدادات متحققهٔ در خارج است، نه عدم مقدم

بر وجود معلول.

به عبارت واضح تر، عدم همان بطلان صرف است که در عقل مضاف به وجود نسْبی و وهم مختلق شیطان القوی وجود را به عدم خاص اضافه می کند و قوهٔ وهم آن را به خارج سرایت می دهد و صورت برهان را خراب و ذهن را مبتلا به مغالطه می کند که این عدم مقدم بر وجود، تأثیر در معلولیت و ملاك احتیاج است. ولی عقل غیر مشوب به اوهام حکم می کند که عدم سابق بر وجود شیء، در حقیقت عدم شئ نمی باشد. عدم شیء، عدم بدلی است که با وجود معلول نقیض است و عدم سابق و لاحق را و هم به اعتبار حصول در ذهن اضافه به وجود می کند و این امکان است که وجودات را وابسته به علت می نماید و عقل حکم می کند که اضافهٔ اشراقیهٔ حقْ طرد عدم از ماهیت می کند و این عدمیت و لیسیت در زمان یا هنگام تنور ماهیت به نور وجود با ممکن مصاحب است و نفس ذات ماهیت هرگز خود قبول نور نمی نماید.

و لذا ارباب معرفت گفته اند: «الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود و لن تشم والوجود کله من قبل الله» و وجود امکانی مرتبط به علت نفس تقوم به حق است، و اطلاق وجود بر آن به اعتبار تقوم آن به حق است و بضرب من التبعیة موجود است.

این که محققان گفته اند: ممکن امر عدمی است، باید این کلام را معنا کرد و قول به این که عالم و ما سوی الله همان ماهیاتند که بذاتها امور عدمیه اند و نمود وجود و وجود قبول جعل نمی کند، در نزد متذوقان و به ذایقهٔ قائلان به ذوق التأله خوشایند است؛ ولی نزد محققان اساس ندارد و وجود متعین متنزل و حقایق ظلیه نفس تقوم به حقیقت وجود است و نفس ارتباط به جاعل و ماهیات از فرط بطلان در صراط جعل و متعلق ایجاد واقع نمی شود و صدق وجود بر معلول و مخلوق بضرب من التبعیة است. و اطلاق عدم یا قول به این که ماهیات امور عدمیه اند، از این باب است که ماهیت به منزلهٔ ظل یانمود وجود در ظرف ادراك است.

و اما معنای عدمیت در وجود، غیر از عدمیت ماهیت است وگرنه اعتبار مخلوقیت و اطلاق موجود بر وجود خارجی اشیا باید اعتباری محض باشد. و این همان «الجمع بلاتفرقه» است که امام صادق عليه‌السلام فرمودند «تعطیل». و این قول همانند قول عوام صوفیه است که برای حقیقت وجود مقام غیب و حقیقت غیب الغیوب قائل نیستند و از برای حقیقت وجود و ذات، مرتبه ای غیر از وجودات خاصه سراغ نکرده اند که امام صادق ـ علیه وعلی أولاده السلام ـ فرمودند: «التفرقة بلا جمع زندقة» أو «الحاد».

پس معنای عدمیت وجود خاص امکانی آن است که این وجود مرآت و آیینهٔ ظهور حق است و به نفس ذات، نفس حکایت از کمالات متنزلهٔ مبدأ خلاق است و مقام و حقیقتی مستقل و منحاز از قیوم وجود ندارد و اگر آن را بالاستقلال و به خیال ذات آن لحاظ کنیم، وهم و خیال است، نه آن که در قبول صدق هستی حیثیت تقییدیه دارد. و اگر کسی تفوه به اعتباریت صرف این حقیقت نماید، این کلام اگر از محققی صادر شود، از قبیل خواب هایی است که احتیاج به تعبیر دارد و باید کلام او را به وجه صحیحی حمل کرد و گفت صاحب این کلام در مقام شهود وحدت، از کثرت غافل شده ویا از ناحیهٔ تجلی حق به اسمای مشعر به وحدت و نفی وجودات متعین به ذات، غیراز حق، در ظرف شهود خود از باب غلبهٔ وحدت بر کثرت، چنین کلامی گفته است.

ما در تعلیقات بر رسالهٔ مناظرهٔ علمی بین مرحوم آقا سیداحمد تهرانی و مغفورله، حاج شیخ محمد حسین اصفهانی بیان کردیم که سید بین اصالت وجود و مجعولیت ماهیت جمع نموده و صراحتاً به اصالت ماهیت گرایش پیدا کرده است.

بازگشت به گفتار در ملاك نیاز

والوجود في الخلق خلق وفي الحق حق. از مطلب دور افتادیم و کلام در ملاك

احتیاج ممکنات به علت بود و گفتیم: حدوث که وجود بعد از عدم باشد، ملاك بی نیازی معلول از علت است و باید ملاك احتیاج در امری دیگر باشد که حدوث ناشی از احتیاج است و حدوث قبل از تحقق بالضرورة نمی تواند ملاك احتیاج باشد و بعد از حصول و تحقق آن بی نیاز از افتقار است، پس حدوث نمی شود علت احتیاج باشد. و ابن سینا برای رفع توهم با بیاناتی مختلف این مطلب را املا فرموده و تلمیذ محقق او آن را تحریر نموده است. معلوم می شود تلامیذ از شیخ درخواست می کردند مطلب را بیشتر توضیح دهد و استاد با تقریر مطلب به بیان مختلف، این مهم را بیان فرموده است.

و جان کلام آن که: «الحدوث إنما نشأ من الاحتیاج ولایمکن أن یصیر سبب الاحتیاج.» و به عبارت اوضح: ماهیت در حال اعتبار وجود واجب و ضروری الوجود و به اعتبار عدم وجود سبب و عدم ملاحظهٔ علت، عدم آن ضروری است و حدوث چیزی غیر از ترتب این دو حالت نمی باشد و اعتبار ماهیت با این حالت و ترتب این دو حالت ضروری و ضرورت و وجوب ملاك بی نیازی است و امکان ملاك احتیاج.

و عجب آن که، آنچه در این باب بعد از ابن سینا گفته شده است، تقریر کلام او است و این مسأله از جملهٔ مباحثی است که در مقام رد اوهام معتزله و اشاعرهٔ قائلان به حدوث زمانی مجموعهٔ نظام وجود، عنوان شده است و شیخ ـ أطاب الله ثراه ـ محققانه کلام آنها را ابطال کرده است.

نقل و شرح کلام شیخ الرئیس

و لذا صرح الرئیس في الشفاء والاشارات والتعلیقات: «وأما کونه بعد العدم ضروري فهو ضروري لاممکن. فالمعلول یحتاج إذن إلی العلة في وجوده وهو ممکن، إذ إمکانه في وجوده فقط ولاحاجة إلی العلة في أنْ یکون بعد العدم، فإن هذا المعنی هو واجب لذلك الوجود، فما کان واجباً لم یحتج الی علة من خارج. والشيء لایتغیر

جوهره. و لما كان المعلول محتاجاً إلى العلة ومتعلقاً بها من هذه الجهة، وجب أن يكون مثل هذا الوجود دائماً محتاجاً إلى العلة، وهذه الصفة مقومة لمثل هذا الوجود، أعني الحاجة إلى العلة ... . »

یعنی آنچه ارتباط با علت دارد، نفس وجود خاص است و شیخ ـ أطاب الله ثراه ـ در این جا امکان وجودی را که همان وجود متقوم به علت است، ملاك احتیاج به علت قرار داده و تصریح کرده است که تقوم معلول به علت فیاض، ذاتی معلول و نحوهٔ وجود نفس فقر و احتیاج است و ملاك افاضه در خلاق مطلق، ازلیت مطلقه و غنای صرف و بی نیازی محض است، ذاتی مخلوق فقر و ذاتی علت افاضهٔ وجود و عطا و سجیته الكرم و إعطاء الوجود والإنعام. مسبوق بودن معلول به عدم زمانی و عدم مسبوقیت آن به عدم زمانی، مأخوذ در حقیقت افاضت و ایجاد نمی باشد. و این مطلب را نتوان قبول نکرد که عرف از معلول، مسبوق به عدم زمانی می فهمد.

مخلوق متقوم به خالق و معیت خالق با مخلوق، معیت قیومیه است و ازلیت حق، ازلیت مطلقهٔ ذاتیه است که به وجوب و قدم ذاتی از آن تعبیر شده است و ازلیت فیض او قهراً ازلیت ظلیه و تبعیه است و وجوب معلول نیز وجوب ظلی و غیری است، ناچار قدم فیض، با قدم مبدأ فیض فرق دارد، قدم در حق اول ذاتی و در معلول مفاض، غیری و تبعی و ظلی است.

قال في التعليقات: «الوجود المستفاد من الغير، كونه متعلقاً بالغير هو مقوم له، كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته، والمقوم للشيء لايجوز أن يفارقه، إذ هو ذاتي له. » ملا صدرا از وجودی که نحوهٔ وجود آن، نفس تحقق به علت باشد به «وجود فقری و ربطی» تعبیر کرده است.

***

در قدرت هوش و ذکا و نبوغ غزالی اگر کسی شک کند، نادانی خود را ظاهر کرده است، ولی انسان دارای نبوغ اگر گرفتار محیط مشوب به اوهام شود،

چه بسا سال ها گرفتار کلافی سر در گم گردد و مرتب در جا بزند. ذهن جوّال او در دام این کلام بی اصل که ملاك ارتباط معلول به علت حدوث و وجود بعد العدم است، گرفتار شده و یک سخن بی اساس را مرتب تکرار می کند و مطلقاً گوش او از شنیدن این مهم که عدم مدخلیت در افاضه ندارد و نمی شود عدمی که معاند وجود است شرط تحقق یا صدور وجود از علت باشد، حیرت می کند. گاهی به عرف و لغت پناه می برد که عرف و لغت آثار مترتب بر طبایع جسمانیه را فعل نمی داند.

فخرالدین رازی نیز به این اشکال محکم و دو دستی چسبیده است و البته خواجهٔ طوسی جواب او را داده است که کلام عرب و عجم مملو از اطلاق فعل بر طبایع عدیمة الشعور می باشد و اشکال او در این جاست که چون حکما اراده را از خداوند نفی کرده اند و جان سخن او آن که به علم و قدرت و اراده و قول و سمع و بصر متحد با ذات، صفت اطلاق نمی شود و او علم و قدرت و دیگر شؤونات ذاتیهٔ وجود را، مقول به تشکیک نمی داند.

در حقیقت جماعت اشاعره و معتزله هر دو به این مشکل گرفتارند و بنا بر اصل اشعریت و اعتزال، اختلاف با ارباب تحقیق منجر به اختلاف در تمام مسائل علمی و مباحث ربوبی شده است.

به این نکتهٔ مهم باید توجه داشت که محیط در تربیت افراد انسان بسیار با اهمیت است. محیط مناسب موجب شکوفایی استعدادهای خدا دادی و موهوبی در همهٔ رشته ها می شود و محیط نامناسب بهترین استعدادها را محو و نابود می کند و چه بسا انسان ها را به عقب بر می گرداند و چشم آدم ها را طوری ببندد که هرگز به آینده نظر نکنند و به سیر قهقرایی و نظام ذبول دچار شوند و سال ها «درجا» بزنند. تنگ نظری و انحصار گرایی در دوران بلکه قرون متمادی چنان عرصه را بر مردم آزاده تنگ نمود و آنان را به جهل و خرافات سوق داد و آن چنان بگیر بگیر راه انداخت و بازار تهمت و تکفیر و کورشو و دورشو

رواج داشت که قلم از بیان آن عجز دارد.

نقل و نقد سخنی از غزالی

در قدرت و علم و اراده و دیگر صفات کمالیهٔ خاص واجب الوجود، مطلقاً بوی جهت امکانی استشمام نمی شود، لذا قول به زیادت صفات بر ذات یا نیابت ذات از صفات یک سره از اوهام و اباطیل است.

قال في التهافت: «إنا لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله إلى أمرين: أحدهما إرادي والآخر غير إرادي، أضاف العقل الفعل إلى الإرادي و كذى اللغة. فإن من القى إنساناً في نار فمات يقال: هو القاتل[1] دون النار، حتى إذا قيل: ما قتله إلّا فلان صدق قائله».

انسان اگر شخصی را برای کشتن در نار بیندازد، نار او را می سوزاند و قاتل نار است. ولی کسی نار را چون عدیم الشعور است مؤاخذه نمی کند. همچنین اگر شیری کسی را درید، هیچ محکمه ای شیر را محکوم نمی کند وعقلاً نیز شیر را سرزنش نمی کنند. اما کسی را که طعمهٔ شیر شده است شماتت می کنند که چرا به بیشه شیر رفته ای. و اگر از باب تصادف شیری در غیر جنگل و نی زار انسانی را بدرد یا ناقص العضو کند، آن انسان را نیز مورد شماتت قرار نمی دهند. ولی اگر کسی بگوید، شیر فاعل خوردن یا هلاکت انسان نیست، او را

---

۱. واقعاً اگر آدمی دنبال ریشه یابی این قسم از خرافات برود، حیران می ماند که چرا در مدارس تعلیماتی قدیم بازار جهل رواج داشته است و چرا این قسم خود بزرگ بینی مطلوب بود. در مباحث بعد با مطالبی روبه رو خواهیم شد که آدمی به حیرت فرو می رود که چگونه شخص مستعدی به نحو خطرناك مغزشویی شده است.

دلیل حکما بر اثبات واجب درست نیست که آنها مبدأ وجودی ترسیم کرده اند که بسیط حقیقی و منزه از کثرت است که چه بشود؟ این بشود که شیخ اشعری حق را مرکب از ذات و صفات می داند؟ دلیل آنها تلبیس است؛ چون در اثبات توحید ذاتی و نفی شریک از حق، مبدأ وجود را بسیط می دانند و شیخ اشعری به قدمای ثمانیه قائل است.

مسخره می کنند.

و اگر سنگی از کوهی به واسطهٔ زمین لرزه یا امری دیگر به حرکت در آید، کسی نمی گوید سنگ حرکت نکرد و ساکن ماند و این حرکت بعد از جدا شدن از کوه مثلاً طبیعی سنگ است، نه عقل منکر حرکت سنگ است و نه لغت، حرکت را از سنگ سلب نموده است.

گفت پیغمبر: ز سرمای بهار　　　تن مپوشانید یاران زینهار
آنچه با شاخ درختان می کند　　　با تن و جان شما آن می کند

ابوحامد از این مباحث خود را خلاص کرده است و ترتب معالیل بر علات را به جری عادت می داند و فاعل همه آثار مترتب بر مؤثرات، حق ـ تعالی ـ است و به اندازه ای فعل از مبدأ فعل بیگانه است که اگر بگویی «زید أكل» در حقیقت فرقی با «عمر نام» ندارد و کأنه بنابر مذهب اشعری مناسبتی بین زید واکل نیست و نیز مناسبتی بین ماء و تبرید نمی باشد و سلب مناسبت و ملایمت و سنخیت بین فعل و فاعل، ملازم است با جواز صدور کل شيء عن کل شيء.

شیخ در اشارات، فاعل را تقسیم به فاعل بالطبع و بالاختیار نموده است و هر مبدأ اثری را فاعل و اثر مفعول و معلول می داند و تصریح می کند که فعل فاعل ادراکی، اختیاری و مستحق مدح یا ذم است.

فاضل شارح فخرالدین رازی همان اشکال ابوحامد را بر کلام شیخ وارد ساخته است. قال: «والانصاف أن الحق معهم، لأن أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للإحراق ولا الماء فاعلة للتبريد والمرجع في أمثال هذه المباحث إلى الأدباء و إذا كان الأمر كذلك، صح ما قلناه».

سخنی از محقق طوسی

قال المحقق الطوسي: «أقول: ليس هذا البحث بلغة دون لغة و لذلك لم يقنع الشيخ على أحد ألفاظ الصنع والفعل والإيجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية.

بل أوردها جميعاً تنبيهاً على أن المقصود هو المعنى المشترك بينها (إلى أن ساق الكلام بقوله) : و إنما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم أن نصوص التنزيل و أهل اللغة بأن الله ـ تعالى ـ فاعل، يطابق قولهم بأنه فاعل بإرادة، لأن الفاعل في اللغة هو الفاعل بالإرادة. فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف. ولو أنهم قالوا، نحن نصطلح على تخصيص العرف، لم يكن للشيخ عليهم سبيل.»

صنع و ایجاد و افاضهٔ وجود بر حقایق جایزه و وجودات امکانیه، ملازم با علم و ادراك و شعور و اختیار است، ولی فعل اعم است؛ چه آن که بر مبادی آثار در فعل و انفعال طبیعی مانند افاعیل مترتب بر قوای طبیعی نفس، فعل و اثر اطلاق می شود، ولی لغت صنع و افاضه و ایجاد بر آثار مترتب بر طبایع عدیمة الشعور اطلاق نمی شود، لیکن اطلاق فعل بر ایجاد و صنع و افاضه ملازم با علم و اختیار جایز است لغتاً و عقلاً. خلق و صنع و ایجاد به معنای افاضهٔ وجود، اختصاص به حق دارد و این که شارح فاضل فخرالدین رازی گفت: «إن الحق معهم من جهة اللغة، لأن أهل اللغة لايقولون للنار، فاعل للإحراق ولاالماء فاعل للتبريد، ليس بشيء وصرح الشارح المحقق لمقاصد الإشارات: والدليل عليه ماجاء في كلامهم: «توقوا أول البرد[1] وتلقوا آخره فإنه يفعل بأبدانكم ما يفعل بأشجاركم» و قول الشاعر:

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالأبدان ما يفعل الخمر

وامثال ذلك فإنها أكثر من أن تحصى. منقول از رئيس الأدباء والفصحاء وقبلة الاولياء «توقوا البرد في أوله وتلقوه في آخره، فإنه يفعل في الأبدان كفعله في الأشجار أوله يحرق وآخره يورق.»

به هر حال کشاندن مسألهٔ حدوث به زمانی و حصر آن در مادیات و زمانیات و نفی حدوث ذاتی رأساً جهت نفی عوالم ملکوتی و غفلت از امکان لازم ماهیت

---

۱. این روایت را ملای رومی در مثنوی «اغتنموا برد الربیع ... کما یعمل» نقل کرده است. استاد اعظم آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی می فرمود: روایت از امیرالمؤمنین علیه السلام است و خواجه آن را از مولی الموالی نقل کرده است.

ممکن و امکان وجودی و تعلق فیض به نفس وجود معلول و عدم تعقل ملاك حاجت، ابوحامد را وادار به اظهار مطالبی نموده است که معلوم می شود مطلقاً تدبر در عبارات شفا و اشارات و تعلیقات نکرده است.

غزالی به تبع اصحاب شیخ اشعری نمی تواند درك کند که بین علت و معلول و فیاض و فیض ملازمهٔ ذاتی موجود است و معلول از لوازم ذاتی وجود علت است. و بالاخره خیال می کند حکما حق را فاعل مرید و عالم و قادر نمی دانند، چون اراده و دیگر صفات کمالیهٔ زاید بر ذات واجب الوجود، اراده و علم و قدرت واقعی است و توجه ندارد که فاعل عالم و قادر و مرید به ارادهٔ ذاتیه و علم و قدرت ذاتی، اتم علماً و مرید به ارادهٔ ذاتیه مختار مطلق است و ذات متصف به ارادهٔ زاید بر ذات خالی از اضطرار نمی باشد و توجه نیز ندارد که فاعل متصف به علم و قدرت و ارادهٔ ازلیه، مرید و قادر و عالم ازلی الوجود است و فیض او نیز ازلی التعلق است و ملاك معلولیت همان تعلق ذاتی معلول به علت و فقر واقعی وجود معلول به حسب نفس ذات و تخوم حقیقت به علت غنی بالذات است و از قبول این حقیقت که هر موجود متقوم به غیر نفس احتیاج به علت است واهمه دارد که مبادا کسی توهم کند که صفات زایدهٔ بر ذات حق باید معلول و بالاخره باید منتهی به وجودی بسیط غیرمرکب از ذات و صفت گردد.

عقاید موروثی را از دست دادن بسیار مشکل است و نوابغ بشری نیز محکوم عادات و رسومات و عقاید ارثی می باشند، مگر افراد نادری که جوهر ذات آنها به تقلید تمایل ندارد. با دقت تام، متدرب در عقلیات می فهمد این که ابوحامد فرمود: دیگران چون به مبانی فلاسفه وارد نبودند، وقتی مبانی فلاسفه را مورد اشکال قرار دادند، مورد تمسخر واقع شدند، خود او هم اثری از فهم فلسفه در کتابش دیده نمی شود و در مقام تکفیر اسماعیلیه نیز به همین درد مبتلاست؛ چون توجه نداشت که مسلمانان آزاده به هر در می زدند که خود را از شر حکومت بنی عباس خلاص نمایند وأبوحامد محکم به بیضهٔ این حکومت بی نام و

ننگ چسبیده بود.

گفتاری درباره ابن سینا

ابن سینا در حدود ده سالگی اسم نفس و عقل بنابر مسلک اسماعیلیه را که از پدر و برادر خود می شنید، می فهمید که آن قسم نفس و عقل، قابل قبول نیست؛ پدر و برادر بزرگ او علاقه داشتند که عقاید اسماعیلیه در مباحث علمی را به او القا نمایند، ولی گوش او به آن حرف ها بدهکار نبود. رئیس حوصلهٔ تحمل افکار امام الحرمین و اوهام ساخته از بن بی اساس اشاعره را نداشت. این هم حرف شد که قدرت و علم و اراده و سمع و بصر و حیات ذاتی قدرت و علم و اراده و سمع و بصر نیست. علم و حیات باید بر ذات زاید باشد و هر که جز این گوید احمق است.

قال الرئيس (به روایت ابوعبید): «ثم انتقل (أبي) إلى بخاری واحضر لي معلم القرآن ومعلم الأدب وكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى يقضى منى العجب. وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ويعد من الإسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أخي. وكانوا ربما تذكروا ذلك بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي ابتدؤوا يدعونني اليه. يجرون على ألسنتهم أيضاً ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند. ثم كان يوجّهني إلى رجل يبيع البقل قيم بحساب الهند، فكنت أتعلم منه».

شیخ در خلال تحصیل ریاضیات و علوم طبیعی و منطق و الهی، به تحصیل فقه ادامه داده است. در ابتدای ورود به بخارا و قبل از تحصیل فلسفه، نزد اسماعیل زاهد فقه می خوانده است: «وكنت من أوفر السائلين(عليه) وقد الفت طريق المطالبة و وجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذي جرت عادة القوم به».

بعد از شرح نحوهٔ مطالعه و تحصیل خود و احساس رغبت و شوق به علم طب: «ثم رغبت في علم الطب وقرأت كتب المصنفة فيه وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلذلك برزت فيه أقل مدة، حتى بدأ فضلاء الأطباء يقرؤون عليّ علم الطب

وتعهدت المرضى، فانفتح عليَّ مِن أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف وأنا مع ذلك مشغول بالفقه وأناظر فيه وأنا يومئذ من أبناء ست عشرة سنة».

اگر معاصران شیخ از او می خواستند کتابی در فنی و یا رساله ای در مسأله ای ازعلوم متداوله بنویسد، با کمال اخلاص به جواب سائل می پرداخت وبخل و امساك از فیض خود در علوم روا نمی داشت: «وكان في جواري رجل يقال له ابوالحسن العروضي، فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم، فصنفت له المجموع وسميته باسمه وأتيت فيه سائر العلوم سوى العلم الرياضي ولي إذ ذاك احدي وعشرون سنة. وكان في جواري أيضاً رجل يقال له ابوبكر البرقي خوارزمي المولد، فقيه النفس متوجه في الفقه والتفسير والزهد مائل إلى هذه العلوم، فسألني شرح الكتب فصنفت له كتب الحاصل والمحصول في قريب من عشرين مجلدة. وصنفت له في الاخلاق سميته كتاب البر والإثم، وهذان الكتابان لا يوجد إلّا عنده فإنه لم يعر أحداً ينسخ منهما».

شیخ به علت یا عللی نتوانست در وطن مألوف خود زندگی کند و به تدریس و تألیف بپردازد ـ به قول خودـ به اجبار به طرف گرگان حرکت کرد، تا به ابوالحسن سهیلی «المحب لهذه العلوم» بپیوندد «وكنت إذ ذاك على زي الفقهاء بطيلسان تحت الحنك». و بعد از سفر به بلاد مختلف به قصد اقامت به گرگان عزیمت نمود؛ چه آن که امیر آن جا، قابوس بن وشمگیر، مردی دوستدار علم و انسانی دانشمند و قدرشناس بود و آن بلده دور از بلاد واقع در سیطرهٔ حکومت غزنوی سلطان متعصب بود، غافل از آن که قابوس دستگیر و زندانی و به دیار آخرت رهسپار گردید. شیخ ناچار به همدان سفر کرد، حاکم همدان از دیالمه و شیعی مذهب بود.

ابوعبیدهٔ جوزجانی در گرگان به شیخ ملحق شد: واتصل أبوعبيد جوزجاني بي وأنشدني في حالي قصيدة فيها البيت للقائل:

لما عظمت فليس مصر واسعي — لما غلا ثمني عدمت المشتري

جوزجانی، شاگرد با وفای شیخ، تا آخرین مرحلهٔ حیات رئیس در خدمت استاد بود و اورا به تألیف آثار جاودانی تشویق و یا با التماس وادار به تألیف

آثار علمی می نمود. و چه بسا شیخ احتمال نمی داد که کتب او از مرزهای ممالک اسلامی گذشته و عالمگیر خواهد شد. او نوشته است: رئیس، الهیات و طبیعیات شفا جز مبحث نفس و کتاب نبات را بدون در دست داشتن کتابی در مدت بیست روز قدری بیشتر و مسلما کمتر از یک ماه نوشته است.

قال الرئیس في جواب التلمیذ (الذي طلب منه إعادة تألیف فقد منه): «من هذا المعید ومن هذا المتفرع من الباطل للحق وعن الدنیا للآخرة وعن الفضول للفضل، فقد أنشب القدر في مخالیب الغیر، فما أدري کیف أتخلص، لقد دفعت إلی أعمال لست من رجالها ولقد انسلخت عن العلم وإنما ألحظه من وراء سجف ثخین، مع شکري لله ـ تعالی ـ فانه علی الأحوال المختلفة والأحوال المتضاعفة والأسفار المتداخلة، لایخلیني عن ومیض یحیی قلبي ویثبت قدمي إیاه، أحمده علی ما ینفع ویضر ویسوء ویسر».

شیخ در خراسان رشد علمی نمود و در همدان جان به حق تسلیم کرد. حکمت او به وسیلهٔ حکیم ابوالعباس لوکری شاگرد بهمنیار که نزد شیخ دارای منزلت علمی بود و در محضر شیخ مسلمان شد، در خراسان رواج پیدا کرد و محقق طوسی با سه واسطه شاگرد مکتب ابن سیناست.

در دوران اسلامی، رئیس ابن سینا در حقیقت بنیانگذار حکمت نظری به شمار می رود و فقیه محقق شیعی، کاشف اللثام، سید محمد اصفهانی فرزند تاج الدین حسن در مقدمهٔ تلخیص الشفا از شیخ تعبیر به «شیخنا العقلاني ورئیس الکلماني باني سماء العلوم في الدورة الإسلامیة ومعلم المتأخرین» نموده است. فیلسوفی که روح تشنهٔ او در خواب نیز در جستجوی معرفت بود و معضلاتی را در حالت خواب حل می نمود. او به درخواست معاصران خود کتاب تألیف می نمود و نسخه ای از آن را نزد خود نگه نمی داشت و به درد غیرقابل علاج وداء عضال خود بزرگ بینی مبتلا نبود، ناچار به شغلی گرفتار شد یا خود را گرفتار نمود و صریحاً گفت: «فما أدري کیف أتخلص ودفعت إلی أعمال لست من

رجالها وإنما ألحظ العلم من وراء سجف ثخين» . و چه بسا خود توجه نداشت که بعد از هزار سال دانشمندان در مقدمهٔ کتاب عظیم او می نویسند، فیلسوف اسلام به معنای واقعی کلمه اوست .

در دوران اسلامی احدی در نبوغ و استعداد ذاتی به مقام شیخ نرسیده است و خواجه عبدالله انصاری شخصیت عظیم دیگری از مردم خراسان، در قوت ذکا قابل مقایسه با رئیس ابن سیناست . او نیز می نویسد : در دوران نوجوانی به اندازه ای به مطالعه و تعمق در مباحث علمی شوق داشتم که گرسنگی حس نمی کردم و مادرم از باب ترحم و شفقت گاهی لقمه نانی به دهن من می گذاشت و از راه کوشش به مقامی رسیدم که یک آیه از آیات کریمهٔ قرآن را در ۳۶۰ روز یعنی یک سال منظم (روزی یک درس) درس گفتم . معلوم می شود، درس به اندازه ای نزد بزرگان و طلاب واقعی و مدرسان اهمیت داشت که تعطیل پذیر نبود .

دنبال نقد کلام ابوحامد غزالی

بحث در این بود که ابوحامد غزالی گمان کرده عالم، بنابر مبنای حکما (مراد او از حکما ابن سیناست و در تهافت الفلاسفه با ابن سینا سر و کار دارد) صنع خدا نیست : «لایتصور علی مساق أصلهم أن یکون العالم من صنع اللّه» و این ادعا را به وهم خود از سه وجه ثابت کرده است :

یکی این که آنها خدا را عالم و مرید و مختار نمی دانند؛ چون حکما از نافیان صفاتند (به زعم غزالی) .

دوم آن که، عالم قدیم است و نمی شود صنع خدا باشد . فعل باید حادث باشد و داد سخن داد که چون خداوند، مبدأ فعل مبتنی بر اراده و علم و اختیار نیست، ناچار صدور فعل از او بر سبیل ایجاب و حق فاعل موجَب است . گفتیم فعل ارادی باید مسبوق به علم و اراده و قدرت باشد، چون این صفات عین ذات

است، ناچار اختیار عین ذات و مختار علی الاطلاق بدون قید و شرط در دار وجود خداوند است و فعل مستند به اراده و قدرت و علم و غایت زاید بر ذات خالی از اضطرار نیست.

سوم آن که، حکما خدا را واحد حقیقی می دانند: «إن اللّه واحد من کل وجه» و چون او حق را مرکب از ذات و صفت می داند آن هم به ترکیب انضمامی ناچار قائلان به بساطت حق را از زمرهٔ حمقا می داند و با کمال حیرت می گوید:

«والواحد لایصدر منه إلّا واحد من کل وجه والعالم مرکب من مختلفات، فکیف یصدر عنه.» واحد حقیقی دانستن خداوند نیز جرم و ذنب لایغفر است.

بنابر مسلک حکما، مبدأ وجود بسیط از جمیع جهات است. نه دارای اجزای خارجی است و نه مرکب از اجزای عقلی و نه مرکب از ماهیت و وجود است، طبعاً واحد من الجمیع الجهات است و بساطت ذاتیه ملازم است با وحدت حقهٔ حقیقیه، قهراً مرکب از صفت و موصوف نمی باشد.

در نهج البلاغه خطبه ای موجود است که صریحاً ترکیب را به انواع و اقسام آن از حق نفی می کند و توحید خاصی و کمال توحید را مبتنی بر نفی صفات زاید می داند و این خطبه در عین وجازت مشتمل است بر براهینی که وحدت حقهٔ حقیقیه و اتصاف به احدیت ذاتیه را منحصر به حق می داند و با نظری عمیق تجلیات اسماییه در مرتبهٔ واحدیت حجاب بین حق و صاحب ولایت مطلقه و واجد مقام تمکین و دعوت و کسی که در مقام شهود مترنم به کلمهٔ طیبهٔ «کمال التوحید نفي الصفات عنه» نشود، از شرْک خفی خلاص نشده است. در کلام محققان قبل از غزالی جملهٔ معجز نظام «کمال التوحید نفي الصفات عنه» زیاد دیده می شود. بنابر آنچه ذکر شد، حق واحد حقیقی است و در آن جهتی دون جهتی وجود ندارد و ترکیب از خواص ممکن است.

شخص وارد به علم کلام تحقیقی، اگر این مسأله را به نحو استقلال و به دور از جنجال اشعریت و اعتزال مورد تحقیق قرار دهد، چون مسأله از مستقلات

عقلیه است، درك می کند که مبدأ وجود باید بسیط حقیقی باشد و ترکیب از خواص امکان است. و چندین قرن قبل از اسلام، محققان به دور از جنجال کفر و ایمان این قبیل از مسائل را محققانه تقریر کرده اند، ولی همین مسأله با کمال تأسف چندین قرن بعد از اسلام مورد تشاجر واقع شده است و جمعی نیز به کلی صفات را از ذات نفی و قائل به نیابت شده اند. در احادیث امامیه نفی صفات زاید و نیز قول به تعطیل ذات از صفات بنابر مسلک معتزله از مباحث رایجَه است که هر کس فقط عربی بداند، آنچه را که عرض شد تصدیق می کند.

چنان این دو مسلک محیط اسلام را مانند میکرب مزمن آلوده نمود که تبعاتی از قول اعتزال در کلام برخی از متکلمان شیعی دیده می شود و با کمال تأسف تا ظهور افضل المحققین خواجه طوسی، در حوزه های شیعه، کلامی که بتوان آن را لایق مذهب امامیه دانست دیده نمی شود.

در علم کلام، به اصطلاح قدما و متأخرین، از باب اخذ به مشهورات و مقبولات و استدلال به ظواهر و اخبار منصوص غیرمتواتر و غیرقطعیات در اصول و عقاید، جل مسائل این نوع کلام قابل استناد نمی باشد و در عقاید غیر قطع و یقین حجیت ندارد.

این که غزالی گفت: حکما حق را واحد از جمیع جهات می دانند و گفته اند از واحد صادر نمی شود جز «الواحد من کل وجه» درست نیست. و هر که مختصر اطلاعی در الهیات داشته باشد، نمی گوید صادر از واحد بسیط از جمیع جهات و حیثیات، واحد از جمیع جهات است. چه آن که لازم آید تکافو در رتبهٔ وجودی بین علت مفیض و مقوم وجود معلول و معلول متقوم به علت و همه می دانند که هیچ موجودی غیر از حق، واحد حقیقی نمی باشد. و نمی بایست شخصی مانند غزالی از برای سست نشان دادن فلسفه، به چنین اغلاط واضح مورد سخریه اهل فن ملتزم می شده است. کلام «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» از ارسطوست. در بین محققان، احدی به این محکمی سخن نگفته است.

بحث و تحقیق در نحوه تأثیر واجب

نظر به این که حق متعال بنابر مسلک امامیه و ارباب تحقیق از حکما و محققان از عرفا، واحد حقیقی و بسیط محض و متصف به وحدت حقهٔ حقیقیه می باشد و در ذات او جهتی و جهتی تحقق ندارد و جهت عدمی اگر چه به حسب تحلیل عقلی باشد در بسیط حقیقی قابل تصور نیست و صریح ذات علت اشیاست، ناچار صدور فیض از او ـ جل شأنه ـ علی سبیل الاشرف فالاشرف است و ارادهٔ ازلیهٔ حق به نظام اشرف و احسن تعلق گرفته است و موثر حقیقی اوست؛ ولی اقرب اشیا و صادر اول حتماً باید واحد باشد و در صدر و ساقهٔ عوالم قرار گرفته باشد. و چون صادر اول امکان ندارد در مرتبهٔ وجود صرف حق قرار گیرد، ناچار از مقام وجوب وجود، انحطاط وجودی دارد و جزء قبایل ممکنات و دارای ماهیت یا حد عدمی است.

فرد حقیقی، حق و غیر از او زوج ترکیبی و مرکب از ماهیت و وجود است و این خود اولین کثرت واقع در دار وجود است و این معلول اشرف چون متقوم به حق است، فعل او فعل حق است و تفویض فعل و خلق به ممکن مخلوق در شرع عقل و نقل از ممتنعات بدیهیه است. صادر اول مشتمل است بر کمالات کافهٔ وجودات به نحو اعلا و اتم.

در بحث آینده تحقیق خواهد شد که مفاد قاعدهٔ «الواحد» آن است که فیض وجود باید از عالی به دانی برسد. و در عین حال متعلق ارادهٔ اطلاقی حق، کافهٔ عوالم است، از عقل تا آخرین درجات وجودی.

عقل اول راند بر عقل دوم ماهی از سرگنده گردد نی زدم

هر چه فیض وجود از مبدأ وجود دورتر شود، تضاعف جهات امکانی در آن اظهر است تا فیض بعد از مرور در مراتب هستی و طی درجات عقلی و برزخی و مثالی به عالم ماده می رسد و در صورت ابسط البسائط، ظاهر و ازناحیهٔ ترکیب از جهت قبول و فعل و مرور در مراتب موالید، به مبدأ هستی رجوع می نماید[1].

محققان از حکما اصول فلکی موروث از بطلمیوس را به عنوان اصول موضوعه قبول نموده و بر آن حصول کثرت از مبادی عالیه را بنا نهاده اند. لذا فلکیات را در علم هیئت به تفصیل مورد بحث قرار داده اند و نفی هیئت بطلمیوسی به هیچ اصلی از اصول علم الهی خللی وارد نمی آورد.

مبدأوجود، چون بسیط محض است و معرا از جهت ترکیب، صادر نخست باید عقل مجرد باشد، نه نفس و نه صور نوعیهٔ متحد با مواد و استعدادات، به شرحی که بیان خواهد شد. عقل نخست واسطهٔ در فیض و مشتمل بر کمالات کلیهٔ اشیاست و متضمن جمیع فعلیات وجودیه و بسیط الحقیقة نسبت به کلیهٔ حقایق صادر از حق به وساطت عقل. و در حدیث نبوی شریف از جهات فاعلیه و صور قدریهٔ مستجن در عقل به «له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق» و در کافی شریف از آن حقیقت نوریه به «أول خلق من الروحانيين» تعبیر شده است.

---

۱. فیض وجود بعد از تنزل از مقام غیب و مرور به درجات وجودی در صورت ابسط البسائط ظاهر و از ناحیهٔ تراکم تجلیات به حرکت انعطافی به مادهٔ جسمانی به طبیعت عنصری منتقل و به حرکت ذاتی از مادهٔ نباتی به مادهٔ حیوانی و از فطرت حیوانی و مادهٔ انسانی به مقامات نفس و عقل و قلب و روح و سر و خفی واخفی: مقام فرق بعد الجمع نایل می شود. آنچه ذکر شد یکی از تأویلات سماوات سبع و ارضین سبع است.

نفس و صور نوعیهٔ متحد با مواد و صور نوعیهٔ جسمیه معرا از ماده ـ بدون وساطت عقل ـ امکان ندارد از حق صادر شود و نه از ناحیهٔ عدم تعلق قدرت مطلقه، بلکه از نواحی قصور در استعداد قوابل متنزلهٔ از عقل که: «العطیات علی حسب القابلیات».

باید توجه داشت که متعلق قدرت ذاتیه و ارادهٔ ازلیه مجموعهٔ نظام وجود است و متعلق علم نیز تمام هویات وجودیه است، نه وجود خاص جزء نظام و قدرت و اراده واحد و مقدور و مراد متکثر است و وقوع مراتب و درجات متکثرهٔ وجود تحت سلطان قدرت، قادح وحدت ذاتیهٔ قدرت نمی باشد. و بنابر توحید افعالی ملازم با توحید صفاتی و ذاتی، مفیض وجود، واجب بالذات است و ممکن از جهت امکان و از جهت تقوم به حق، مفیض اصل وجود نمی باشد ولامؤثر في الوجود إلّا الله وليس لما بالقوة مدخلية في افاضة الوجود أصلاً ولاحول ولاقوة إلّا بالله.

پیدایش کثرت از وحدت محض

همان طور که بیان شد، کثرت از ناحیهٔ تنزلات وجود و تکثرات موجود در جهات فاعلیهٔ مبادی عالیه متحقق می شود. مرتبهٔ اعلای وجود محیط بر درجات وجودیه، مبرا از کافهٔ جهات کثرت است، ولی به این راز مستور از افهام باید توجه داشت که نهایت وحدت و محوضت و صرافت وجود، بالذات مبدأ کثرت است.

مرتبهٔ نازلهٔ کثرت بسائط عنصریه و مرتبهٔ برزخ و مراتب عقل مشوب با کثرت و در عین حال متقوم به وحدت است.

باید متوجه بود، ابن سینا اصرار به مبدییت عقل مجرد و لزوم تحقق جرم سماوی از عقل نخست ندارد و منکر ترتب عقول متکثره به حسب سلسلهٔ طولیه و تنزل وجود در مراتب عقلیه تا تحقق عقلی مجرد متنزل واجد جهات متکثرهٔ وافی

به صدور جسم یا اجسام از ناحیهٔ وساطت این عقل نمی باشد و عبارات اشارات بر آنچه ذکر شد، شاهد است و جهات متکثرهٔ موجود در عقل واسطهٔ صدور کثرات نوعیه در سلسلهٔ عرضیه و عالم ناسوت و شهادت است و از تضاعف جهات امکان و امور عدمیهٔ عارض بر وجود، اجسام یا برازخ به اصطلاحات شیخ الاشراق تحقق می یابد و اگر جهات عدمی عارض بر عوالم جسمانی را از احکام خاصهٔ وجود جدا نماییم، همین جسم ظلمانی مادی با صرف نظر از ماده جسمی است نورانی برزخی و مثالی و مرتبهٔ عالیهٔ جسم مثالی و فرد برزخی انواع، انسان یا دیگر انواع عقلانی است.

بنابر آنچه ذکر شد، حقیقت وجود بشرط لا از تعینات امکانیه وجود صرف صرف و فعلیت محضه مبرا از ماده و صورت و منزه از مقدار و مبرا از ماهیت است و امور عدمیه در حقیقت همان جهات امکانی یا ضعف حاصل از تنزل وجود و مرتبهٔ نازلهٔ آن مواد و استعداد و حرکات است که همسایهٔ اعدام به شمار می رود.

بعد از تحریر مطالب مذکور، می پردازیم به نقل کلام رئیس در کیفیت صدور کثرت از واحد محض أحدی الذات و أحدی الصفات و بعد از تقریر مرام شیخ بنابر مطالب مذکور در اشارات و تنبیهات، می پردازیم به نقل شبهات ابوحامد و مغالطات او و ما خلص عن دیاجیرها في التهافت. عجب آن که ابوحامد غزالی از ناحیهٔ عدم ورود به مبانی فلسفی و بی اطلاعی او از عمق مبانی عقلی در مواضعی که می توان اشکال و مناقشه وارد ساخت، بی تفاوت می گذرد و مناقشات و اشکالات خود را متوجه مطالبی می کند که شخص غیرمتدرب در فن نیز می فهمد که او ملتفت نیست چه می گوید.

مشکل اساسی کار ابوحامد در مرحلهٔ اول در این مسأله نهفته است که مبدأ اول را مرکب و متکثر می داند، از این باب که به قول خود به قدمای ثمانیه قائل است. ذات حق نزد او و اصحاب او متکثر است از ناحیهٔ جهات متکثره صفات. حیات را زاید بر ذات می داند، ناچار اتصاف ذات به صفت حیات، غیر جهت اتصاف آن

به صفت قدرت و جهت اتصاف ذات به صفت سمع غیر جهت اتصاف آن به دیگر صفات زاید بر ذات است و قهراً در ذات تکثر واقعی از ناحیهٔ تکثر اوصاف متکثره باید سراغ کرد. ابن سینا این مسلک را منافات با توحید ذاتی دانسته و کلیهٔ حکمای بعد از او، قائل به این قول را خالی از شرك نمی دانند.

منظور غزالی از نام کتاب تهافت الفلاسفه و هدف مناقشات یا اشکالات او، ابن سیناست؛ در حالی که مسالک فلسفی دیگر وجود دارد که در نحوهٔ صدور کثرت مسلکی دیگر دارند.

کثرت واقعی که او و اصحاب او و شیخ و مرشد مسلک وی شیخ اشعری در مبدأ اعلا تصویر کرده اند، حکما از التزام به چنان کثرت ملموسی در آخرین عقل مربی عالم ماده با آن کثرت عریض و طویل، تحاشی دارند. ابوحامد چون حق ـ تعالی ـ را واحد حقیقی نمی داند در اثبات مبدأ وجود و نیز در توحید الوهی و نفی شریک از حق متحیر است و عاشق این کلام اشاعره است که ممکنات حادثند و محدث آن باید واجب و مختار باشد و گرنه تعدد قدما و یا التزام به عدم اختیار در حق لازم می آمد.

نقل و شرح سخنی از صدر المتألهین

صدر المتألهین که کاشف رموز احادیث ائمتنا الطاهرین ـ علیهم آلاف التحیة والثناء ـ است، در مقام تحقیق حدیث نبوی شریف راجع به مخلوق اول و صادر نخستین، عقل اول که از آن به حقیقت محمدیه نیز تعبیر شده است، بیان لطیفی دارد که چون مناسبت تامه ای با موضوع بحث ما دارد، آن را نقل می کنیم. این حدیث مبارك را قبلة الاولیاء وسر الانبیاء، حضرت مرتضی علی عليه‌السلام از حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله اخبار کرده که در حقیقت وصف جمال و نعت خویش را از حضرت رسالت پناه محمد مصطفی ـ علیه وعلی اهل بیته صلوات الله ـ شنیده و نقل فرموده است.

متن حدیث که از طریق شیخنا الصدوق روایت شده به اندازه ای محکم و عمیق است که صاحبان فهم مستقیم در صحت آن شک نمی کنند. مرحوم علامه مجلسی در مرآة العقول روایت را نقل و آن را از غوامض احادیث اهل بیت دانسته، اما نتوانسته است عهده دار شرح آن شود و آن را همان عقل اول مصطلح فلاسفه بداند و عجب آن که مجلسی در چند مورد، مطالبی از بعضی حکمای مجهول النسب یونان نقل کرده است.

در کافی شریف از عقل به: «أول خلق من الروحانيين» تعبیر شده است و کلیهٔ روایات مرویه در صادر اول یا خلق اول بر عقل منطبق است، ولی فهم این روایات از عهدهٔ متألهان از اصحاب ما شیعیان ساخته است که:

نه هر که سر بتراشد قلندری داند.

روایت شریفهٔ نبوی در بعضی از نسخ چنین است: «سئل مما خلق الله العقل؟ قال ﷺ: خلقه ملكاً ...» و در برخی از نسخ حضرت ختمی مقام در جواب از سؤال سائل از: «اول ما خلق الله» فرمودند: «أول ما خلق الله العقل، خلقه ملكاً له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق مما خلق ومما لم يخلق (ممن خلق وممن لم يخلق) ـ من خلق ومن لم يخلق ـ إلى يوم القيامة، ولكل آدمي رأس من رؤوس العقل واسم ذلك الانسان (مكتوب) على وجه ذلك الرأس، وعلى كل وجه ستر ملقى يكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد ذلك المولود ويبلغ حد الرجال أو حد النساء، واذا بلغ كشف ذلك الستر يقع في قلب ذلك الانسان نور، فيفهم الفريضة والسنة والجيد والردي. إلّا مثل العقل في القلب كمثل سراج في البيت» (علل الشرايع صدوق).

از طرق عامه و خاصه نقل شده است: «أول ما خلق الله نوری» و «أول ما خلق الله العقل» و نیز نقل شده است: «أول ما خلق الله الماء» و «أول ما خلق الله القلم» و در احادیث کافی شاهد قطعی موجود است که مراد از عقل همان صادر اول است که: «قال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. قال: فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعظم منك، بك أعطي وبك آخذ، وبك اثيب، وبك أعاقب».

به این حقیقت، روح کلی و خلق اعظم از جمیع ملائکه نیز اطلاق شده است و ارواح کلیهٔ جزییه اشعات و لمعات و عقول کلیه و جزییه، ظهورات و تجلیات این روح اعظمند. نبوی منقول از شاه مردان و قبلهٔ ارباب توحید، با کمال وضوح از این سرّ عظیم پرده برداشته است، ولی فهم آن بدون تسلط به مبانی عقلی و عرفانی امکان ندارد.

در حدیث مروی از عامه و خاصه: «خلق الله محمداً وعترته أشباح نور بين يدي الله، قلت وما الأشباح؟ قال: ظل النور، أبدان نورية، بل أرواح»، مراد از خلق یا تقدیر به معنای وجود قدری است که در این صورت، عین ثابت محمدی ﷺ سمت سیادت به اعیان کلیهٔ موجودات دارد و به اعتباری متحد است به وجود قدری در قدر اول با اعیان یا طینت اولیا و ورثهٔ محمدیین و اطلاق اشباح از جهت تحقق آنهاست به تحقق علمی و کینونت ربوبی و قرآنی در مقام واحدیت و لذا از ظهور خارجی نور محمدی به «نور الأنوار الذي خلق منه كل الأنوار» تعبیر شده است و به این نور به اعتبار آن که آیة الله العظمی و ظل نور احدی است، شبح تعبیر شده است و وجود منبسط و فیض اقدس و مقدس نیز از اظلال ذات حقند[1] و ظل نیز نور است: «أن تقسه بالظلم» شهود نور ذات به اعتباری محال است، لذا حضرت رسول فرمود: «نور إني أراه؟».

از آن جا که صادر اول نسبت به مراتب و درجات وجودیه من صدرها إلى ساقتها بسیط الحقیقة و مشتمل بر جمیع فعلیات و کمالات است:

نور احمد جمله نور انبیاست　　　چون که صد آمد نود هم پیش ماست

---

۱. مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی از این روایت و نظیر آن از روح محمدی و علوی و نفوس ناطقه به طور کلی ظل مکمم ظلمانی فهمیده است. غافل از آن که جسم مظلم میت مادی اگر تمام حقیقت انسان کامل باشد، مساحت آن از جسم ظاهری و هیکل محسوس انسان جدا نمی باشد و این عقیده علاوه بر آن که ملازم است با انکار ولایت کلیه و نبوت تعریفی محیط بر کلیه مراتب وجودی، در سقوط و انحطاط و بطلان فاسدترین مسلک در اقوال وارده در روح است.

و ایجاد آن ایجاد جمیع اشیاست، صدر الحکماء فرموده است: «إنّ نسبة العقل الأول إلى مجموع العالم وجملة النظام كنسبة صورة الشيء ذي الاجزاء الى ذلك الشيء وقد مر أن الشيء، شيء بصورته لابمادته وأن صورة الشيء في نفسه وتمامه. وقد علمت أيضاً أن العقل كل الأشياء التي بعدها على وجه أشرف وألطف، فمتى قلت العقل فكانك قلت العالم كله. فحيثية صدوره لاتغاير حيثية صدور النظام الجملي إلّا باعتبار الإجمال والتفصيل وقدعلم إن المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره باعتبار.»

باید فهمید که مراد صدر الحکماء که فرمود: «إن العقل كل الاشياء» آن است که عقل به حسب کمال وجودی کل الاشیاء است ـ لا ان كل الأشياء هي العقل ـ بنابراین جمیع اشیاء منطوی در عقل است، به نحو وحدت و صرافت و جمیع صوادر از عقل ـ بمشية الله وحوله وقوته ـ در عقل به وجودی استجنان یا به جهات وجودیه در عقل متحققند و عقل آنچه را که به وجود «ذری» در آن وجود کلی سعی تحقق دارد، بدون تجافی از ذات خود، تحقق خارجی می دهد. وحدت عقل اول که از آن به حقیقت محمدیه تعبیر می شود، وحدت اطلاقی است نه وحدت عددی.

وحدت اطلاقی از باب کمال ذاتی و سعهٔ وجودی مشتمل است بر کافهٔ فعلیات و جهات وجودیه ای که این نور اعظم، واسطهٔ ظهور خارجی آن حقایق می باشد و به شهود ذات خود همهٔ مراتب وجودی را مشاهده می کند به شهود علمی و عینی به عین شهود مبدأوجود کلیهٔ درجات وجودی را به علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی، چه آن علم عقل به ذات خود و علم به درجات وجودی، ظل علم تام حق به نظام اتم و سلاسل علل و معالیل وجودیه است.

وحدت اطلاقی از نهایت تمحض در وحدت مبدأ کثرات و مشتمل بر کافهٔ موجودات است به نحو وحدت و صرافت، و خاصیت علم حضوری آن است که منافات بین وجوب علم و امکان معلوم و وحدت علم و کثرت معلوم وجود ندارد، این علم مبدأ ظهور معلوم است که به این تبعیت معلوم نسبت به علم ـ همان طور که ذکر شد ـ امام صادق عليه السلام اشاره فرمودند که: «یقع العلم

علی المعلوم»، بدون حضور کثرت در عالم و انفعال آن از معلوم و علت علم فعلی حق نسبت به معلوم.

سخنی تأییدی از افلوطین

صاحب اثولوجیا (افلوطین) معروف به شیخ یونانی، در المیمر العاشر، باب من النوادر گوید: «إن في العقل الأول جميع الأشياء، وذلك لان الفاعل الأول أول فعل فعله ـ وهو العقل ـ فعله ذاصور كثيرة، وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة، وانما فعل الصورة وحالاتها معاً، لاشيئاً بعد شيء، بل كلها معاً في دفعة واحدة، وذلك أبدع الأنسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له، ولم يبدع بعض صفاته أولاً وبعض صفاته آخراً كما يكون في الانسان الحسي، لكنه أبدعها معاً في دفعة واحدة. فان كان هذا هكذا، قلنا: إن الأشياء التي في الإنسان كلها، ههنا قد كان اولاً لم يزد فيه صفة لم تكن البتة. والإنسان في العالم الأعلى تام كامل وكل ما وصف به لم يزل فيه».

وعن علي عليه السلام: «أنا آدم الاول» وسيأتي بيان مراده عليه السلام في بيان معنى الإقبال والإدبار في الأحاديث التي نقلها شيخنا الأعظم الكليني في الكافي الشريف، كتاب العقل والجهل ـ ان شاء الله تعالى. کلام شیخ یونانی در حقیقت توضیحی است که پرده از غموض نبوی مذکور برمی دارد.

اهل فن می دانند که ارواح کلیه و عقول و حقایق واقع در عوالم مثالی و برزخی، از ابداعیات و صرف امکان ذاتی در آنها کافی از برای قبول فیض از جوادمطلق و مبدأ فیاض وجود می باشد و در حدیث عمران هشتمین قطب عالم امکان به آنچه ذکر شد، تصریح فرموده اند که حق ـ تعالی ـ به وساطت مخلوق اول، عوالم وجودی را خلق فرمود: «فجعل الخلق من ذلك صفوة وغير صفوة» (صفوة، ساکنان ملکوت و غیرصفوة، سکنهٔ عالم ماده است)

شیخ یونانی گفت: «أبدع الإنسان العقلي»، روحانیات که در زمینهٔ ماده

و استعداد قبول فیض نمی کنند؛ یعنی بیٰ نیاز از ماده و ابداعی الوجودند و نیز بیان کرد که در عقل اول جمیع صور مفاض از طریق عقل و وساطت آن گوهر نورانی، به وصف وحدت تحقق دارند؛ چه آن که متألهان از حکمای اسلام مفصل بیان کرده اند که ابداعیات کمالات ثانیه ندارند و آنچه به آنها افاضه می شود، عین صریح وجود آنهاست و کلیهٔ کمالات فایضهٔ از حق در مجردات به وجودی واحد تحقق دارد. و شیخ یونانی تصریح کرد که انسان لحمی و مادی دارای ابعاض و اجزای وجودیه و دارای کمالات ثانویه است و مرتبهٔ اعلای آن در افراد کامل از انسان ها، کل الاشیاء است.

برای روشن شدن حدیث نبوی شریف مروی از قبلهٔ ارباب معرفت ـ علیهما وعلی أولادهما السلام ـ عباراتی دیگر با اختصار از افلوطین نقل می شود تا قاصران بفهمند که قواعد توحیدی و مبانی محققان از حکمای یونان با معارف اسلامی و احادیث اهل بیت علیهم السلام معارض نمی باشد و اسلام ما را به کسب معرفت از هر جا و هر که باشد نهی نفرموده است، بلکه امر نیز فرموده است که: «اطلبوا العلم ولو بالصين» و «عليكم بمعرفة النفس ولو بالصين».

هر چه بشر به اسرار طبیعت و شگفتی های موجود در سراسر عالم آگاه تر شود، تفنن و اطوار تجلیات حق را بهتر درك می کند و این عادت زشت که بانیان آن اشاعره و معتزله و مردم کوتاه فهم عاجز محروم از فیض رب می باشند و به صورت دشمنی با علم در هیاکل برخی ظهور پیدا کرده است، نه ربطی به اسلام دارد و نه به اهل بیت علیهم السلام ونعم ما قال ولی الله في الأرضين: «انظر إلى ما قال ولاتنظر إلى من قال».

نقدی بر تهافت نویسی ها بر ضد فلاسفه

غزالی تهافت را در زمانی تألیف کرد که حوزهٔ فلسفی وجود نداشت یا اگر وجود داشت از اهمیت برخوردار نبود و کتابی آن چنانی در محیط پر رونق مذهب تشبیه و اشعریت، فتح مطلق به حساب آمد.

همان طوری که بارها اشاره کرده ام، غزالی در آن زمان پیرو مخلص مکتب اشاعره بود، ولی مخالفان اشاعره نیز سکوت مطلق نداشتند، اما مذهب ابوالحسن اشعری وسعت یافت و در قرون بعد با استمداد از فلسفه و عرفان، دانشمندان به توجیه و تأویل اصول اشعری پرداختند. متکلمان بزرگ اشعری که کتب خود را به روش فلسفه نوشتند، از قیود بسیاری از مبانی اشعری خارج شدند و فلسفه در امهات عقاید در افکار متکلمان محقق تأثیر چشمگیر از خود باقی گذاشت. لذا ابن رشد(م ۵۹۵) در موضع دفاعی سخت قرار گرفت و با بصیرت مطالب تهافت را مورد مؤاخذه قرار داد. ولی رد او بر تهافت فنی و پیچیده است و هر کس استعدادفهم آن کتاب را دارا باشد، خود می تواند به نقد و تهجین تهافت بپردازد. ابن رشد نیز مناقشاتی بر کلمات شیخ نموده است که فعلاً تعرض به آن مناقشات از حوصلهٔ بحث ما خارج است.

بنده اعتقاد ندارم که غزالی فلسفه را خوب فهمیده است و بعد از هضم

معضلات آن برای حفظ طالبان علم و یا ارشاد گمرهان وادی ضلالت، تهافت را تألیف کرده باشد؛ چه آن که او کثیری از مسائل را باطل دانسته است که در حقیقت باطل نیست و ردکردن و تیشه بر ریشهٔ آن مباحث زدن وسیله ای است که به زعم او مثلاً برای حفظ حدود اعتقادی اسلام و جلوگیری از الحاد فرقهٔ اتباع ابوالحسن اشعری که به گمان او هدف مقدسی است، نوشته شده است.

آیا امکان دارد عالمی بگوید: حقیقت حق که بسیط از همهٔ جهات است و خلو ذات از صفات کمالیه و ترکیب ذات از جهت وجدان و فقدان از خواص ممکن است؟ چون این مطلب حق در کتب حکما موجود یا مسطور است، برای جلوگیری از اقبال طلاب به حکمت برخلاف واقع قائلان به نفی صفات زاید را مورد تمسخر قرار دادم و معتقدان به بساطت ذات حق را احمق معرفی کردم. در این صورت نیز باید به خداوند پناه برد.

روی دیگر سکه آن است که بگوییم غزالی از معضلات فلسفه آگاهی نداشت و از مطالبی که در نحوهٔ صدور کثرت از حق و صدور کثرات از علل متوسطه و ... نقل می شود، واضح می گردد که خیال کرده است به اعماق علم الهی رسیده است. امکان ندارد کسی از فلسفه مطلع باشد و برهان شیخ الرئیس بر تجرد نفس را تمام نداند و این که اعلام فن گویند: صور ادراکی کلی از ماده و مقدار تجرد دارد، محل مدرك آن به طریق اولی مادی نیست، جواب بدهد که چه مانع دارد، این صور به جزء لایتجزی که بسیط است قائم باشد. بساطت خاص موجود مجرد چه ربطی به جزء لایتجزی دارد؟ و عدم قبول تجزی مقداری کجا؟ و تجرد معانی و صور دارای صریح ذات و مترفع از ماده و مقدار کجا؟

در مواردی که غزالی درصدد وارد ساختن رخنه در مسائل فلسفی برمی آید، به اشکال اساسی مطلب توجه ندارد و در جایی که می توان مناقشه و احیاناً اشکال اساسی نمود، به بیراهه می زند و مناقشات ضعیفی به رشته تحریر می آورد.

فخر رازی نیز در شرح خود بر «الاشارات والتنبیهات» با عجله و بدون تأنی قبل

از آن که کلام شیخ را تقریر نماید، تا مقدور یا ممکن است مطالب را نحوی تقریر می کند که بر آن اشکالی وارد نیاید و اگر میسر نشد، مطلب مورد بحث را توجیه کند و وجه صحتی نیافت، بعد از تقریر مطلب شیخ به نحو کامل مناقشات خود را وارد می سازد. او اهل انصاف نیست و اعوجاج سلیقه نیز دارد، خصوصاً در مواضعی که اشکال بر مسلک اشعری وارد می شود و کار به نفی یکی از اصول اشعریت می کشد، عنان اختیار را از کف می دهد[۱].

سخنی دربارهٔ کار فلسفی محقق طوسی

محقق طوسی در مقدمهٔ جلد اول اشارات تصریح کرده است که فاضل شارح از قاعدهٔ مرسوم بین شارحان اعراض کرده. او بدون آن که مطالب شیخ را درست تقریر کند، مبادرت به اشکال می نماید، لذا بعضی شرح او را جرح خوانده اند. کتاب محصل نیز یکی از آثار فخر رازی است که خواجه در شرح اشارات و نقد محصل به اشکالات فخریه با حوصله و دقت تمام جواب گفته و از تطویل ممل خودداری نموده است.

شهرستانی ـ مؤلف کتاب المصارعات ـ رئیس ابن سینا را صریحاً به مبارزه دعوت کرده است و خواجه در این کتاب نیز مانند شرح اشارات تعهد نموده که نظر خود را ابراز ننماید و فقط به دفع اشکالات مؤلف بر ابن سینا و تقریر کلمات او بپردازد و نیز از جادهٔ انصاف خارج نشود، ولی اهل فن به خوبی می فهمند که خواجه فیلسوفی متمهر و صاحب نظر است.

---

۱. باید به خدا پناه برد از درك لغزان. سبحان الله هل یوجد آدمي في العالم قد صرف نقد عمره في الکلام والعقلیات والإلهیات والتفسیر والحدیث وصار مشتهراً في عصره ودهره، ثم أظهر الشکوك في أمهات المسائل آخر حیاته وقال: إلی الآن لم یتبین لي هل الوجود عین ذاته ـ تعالی ـ أو زائد وعارض وان صفاته العلیا و واسمائه الحسنی عین ذاته أو زائد قدیم وان الفیض منه أزلي قدیم أو حادث. وإظهار هذه الشکوك دلیل باهر علی تحیره.

خواجه در مقدمهٔ بر مصارع المصارع نوشته است: «... فإني لشغفي بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية كنت اوقات فراغتي انظر في كتب علمائها واقتفي كلام الناظرين فيها مقتبساً من نتائج خواطرهم ومستفيداً من أبكار أفكارهم، لأميز بين حقها وباطلها وأقف على سمينها وغثها فعثرت في أثناء طلبتي على كتاب يعرف بالمصارعات للشيخ تاج الدين أبي الفتح ... ادعى فيه مصارعته للشيخ الرئيس ابي علي حسين بن عبدالله بن سينا في عدة من المسائل والرد عليه فيما ذكره في كتبه فدعتني دعواه إلى النظر فيه (کسی که مدعی کشتی گیری با شیخ شود، کلمات او شنیدنی است، او نیز در مقام دفاع از اسلام برآمده و به انواع و اقسام مغالطه تن در داده است و متأسفانه روش کلامی هم دارد و ...) فلما طالعته وجدته مشتملاً على قول سخيف ونظر ضعيف ومقدمات واهية ومباحث غير شافية وتخليط في الجدال وتموية[1] في المقال وقد مازج سفهاً يحترز عنه العلماء ... ».

تا آن جا که نگارندهٔ این سطور اطلاع دارد، هیچ یک از متصدیان ابطال قواعد فلسفی در کار خود توفیق نیافته اند و از راه انصاف خارج شدند. و این توفیق نصیب آنها شد که جمعی را گمراه و به جهل مرکب مبتلا نمایند. کسی که متصدی حل مشکلات علمی و ابطال قواعد عقلی است، باید در مقام هدم اساس مسأله ای، به جای آن، مسأله ای تحقیقی قرار دهد، مانند شیخ اشراق که در مقام رد مشاییه در بعضی از مسائل خود قاعده ای برجا می نهد و از طریق برهان بطلان

---

۱. خواجه در تعلیقات خود بر کتاب محصل فخر رازی که نقد محصل نام دارد، فرموده است: «... وفي هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الأقدام عن سواء الطريق بحيث لايوجد راغب في العلوم ولاخاطب للفضيلة وصارت الطبايع كأنها مجبولة على الجهل والرذيلة ... ولم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عيان ولاخبر ... سوى الكتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لمعناه (چون کتاب محصل افكار المتقدمين والمتاخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين نام دارد) و بيانه غير موصل الى دعواه وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف ... والحق ان فيه من الغث والسمين مالايحصى، والمعتمد عليه في إصابة اليقين بطائل لايخطى، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب ... ». خطیب رازی در اول کتاب می نویسد، افاضل حکما و اماثل علما از من خواستند چنین کتابی را بنویسم!

کلام مخالف را آشکار می کند و به این در و آن در نمی زند و شخص خبیر به اصول و قواعد بعد از مطالعهٔ هر دو مطلب مورد اختلاف، درك می کند که حق با کیست.

بیان علت سستی مبانی متکلمان

عرفا مطالب حکما را تمام تر و محکم تر از مبانی متکلمان می دانند و ذکر این مسأله نیز ضروری است: عرفایی که در عرفان نظری کلامی دارند، در سبک سخن گفتن و تحریر آثار عرفانی از محققان فلاسفه متأثرند و در اساس و اصول کلیه، مطالب حکما را تمام دانسته و همان روش را دنبال کرده اند.

محققان از عرفا، عقول طولیه و بعضی از آنها عقول عرضیه و مثل نوریه و عوالم برزخیه و عالم ماده و ظهور قوس نزول و صعود و تنزل وجود از غیب وجود و مرور بر درجات عقلی و برزخی و مادی و انعطاف فیض به طرف صعود وجود و طلوع وجود از عقل و ختم آن به عقل را پذیرفته اند و مطالب مذکور را در شرع، یعنی کتاب و سنت نیز یافته اند. در معاد نیز در مسائل مربوط به آخرت و درکات نیران و درجات جنان در مراتب جنات افعالی، گفتهٔ حکما را تصدیق نموده و برای اثبات همین مطالب دلایل نقلی نیز در کتاب وسنت جستجو کرده اند.

با این وصف میدان دید عرفا وسیع تر و استفادهٔ آنها از کتاب و سنت سبب شده است که به مباحث عالیه ای متعرض شوند که عقل نظری از ادراك یا دسترسی به آن عاجز و کمیت آن لنگ است.

محققان از عرفا، به اصل مهمی توجه کرده اند که صاحبان نبوت و ولایت کلیه در درجات حق الیقین و عین الیقین و به عبارت دیگر در اطوار ولایت حقایقی را یافته اند که عقل نظری دیدهٔ مشاهدهٔ آن حقایق را فاقد است و با استمداد از کشف نبوی و ولوی، رشحه ای از رشحات آن را پذیرا می گردد، و در کثیری از مطالب مکشوف نزد عقل و شهود، فرق در ظهور و انکشاف و تمامیت و نقص انکشاف است و فرق در دانستن و دیدن است و عقل نیز حکم قطعی می کند بر ترجیح

طریقهٔ حاصل از شهود بر ادراك نظری. ولی توفیق درك حقایق برهانی به دیدهٔ بصیرت و عین قلبی را صعب المنال و توأم با آفات و مواجههٔ با قطاع الطریق و لغزش های خطرناك می داند؛ چه آن که اشخاص متوسط در استعداد، درك مسائل مبدأ و معاد با قبول زحمت و مشقت تحصیل از طریق برهان را موفق می دانند. به این بیان که عقل در درك مستقلات عقلیه با تهیهٔ مقدمات و شرایط توفیق و استمداد از واهب علوم ـ عز شأنه ـ توفیق حاصل می کند و مدرکات آن حجت است و عقل در غیرمستقلات عقلیه، اصولاً متوقف بوده و حکم نمی کند و نتیجهٔ حاصل از برهان با شرایط موفقیت یا حصول برهان، حجت است و در مقام تعارض صریح بین عقل و ظواهر شرع یا نصوصی که از ضروریات شریعت نباشد، حکم عقل مقدم بوده و تأویل حکم شرعی متعین است.

گفتاری در نحوهٔ علم حق به همه جزییات و کلیات

از آن جا که اثبات مبدأ و معاد و اصل نبوت و ولایت توقف دارد بر علم حق به جزییات، اگر عقل نفی کند علم حق ـ عز شأنه ـ به جزییات را، ناچار خللی در مقدمات برهان باید وجود داشته باشد و چنین امری اتفاق نیفتاده است. کلیهٔ حکما، حق ـ تعالی ـ را عالم به حقایق وجودیه ـ اعم از مادیات و مجردات و کلیات و جزییات ـ می دانند و ابن سینا در مقام اثبات علم حق، علم حاصل از احساس و ادراکات واقع در قوای مادی نفس و یا ادراکات موجب انفعال و تأثر قوهٔ ادراکی را نفی نموده است و بعد از بیان اثبات علم حق به شراشر عوالم وجودیه به آیهٔ کریمهٔ: «وَمَا یَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِی الأَرْضِ وَلا فِی السَّمَاءِ[1]» استشهاد کرده است در کمیت علم حق و تعلق آن به جمیع حقایق وجودیه اختلاف وجود ندارد، ولی در کیفیت آن اختلاف است.

---

۱. یونس (۱۰) آیهٔ ۶۱.

در مباحث علم حق بیان خواهد شد که ابوحامد کلام رئیس را مس نکرده است و تکفیر او در این مسأله نیزمثل تکفیر شیخ است در ازلیت فیض.

اشکال اساسی، به خود ابوحامد وارد است که علم ذاتی را برطبق اصول اشعری انکار کرده است و مطلق علم را به صورت حالّه، در ذات حق می داند و علم اجمالی در ذات را در حق و خلق نفی و ملاك انکشاف را صورت زایده می داند و هر صورت زایدهٔ داخل در مقولهٔ کیف، کلی است، اگر چه صد تخصیص بر آن وارد شود.

مرحوم مجلسی نیز در مقام رد شیخ مطالبی را گفته است و بعد از تحریر چند سطر، علم کلی اثبات کرده است، بدون توجه به توالی فاسدهٔ کلام خود و بدون آرایش دادن کلام، به سبک علمی.

جز صدر الحکماء، احدی از حکما و عرفا در مسألهٔ علم حق به ذات و انکشاف کلیه حقایق وجودیه در غیب ذات بدون التزام به علم صوری در مرتبهٔ متأخر از ذات و یا اثبات علم تفصیلی در مشاهد وجودیهٔ خارج از ذات و یا التزام به ظهور اعیان ثابته به اصطلاح ابن عربی و اتباع او یا ظهور صور قدریه در قدر اول، در مرتبهٔ واحدیت به روش عرفای مقدم بر مکتب ابن عربی و پیروان مکتب او از جمله شیخ کبیر قونوی و فرغانی و جندی که در تقریر کلمات و اشاعهٔ مکتب او سهم اساسی و در رتبهٔ مقدم بر دیگران قرار دارند و خود اهل تحقیق و صاحب نظرند.

و جان کلام آن که اثبات علم تفصیلی در غیب ذات به علم واحد احدی و انکشاف اجمالی در عین ظهور تفصیلی و انکشاف کلیات و جزییات و ظهور کلیه مراتب وجودی من صدرها إلی ساقتها در غیب ذات، در دوران حکمت و معرفت از مختصات صدر الحکما است و در موارد متعدد گوید: «ولم أرفي وجه الأرض من له علم بذلك وقد انکشف هذا لبعض فقراء آل البيت عليهم السلام والحمدلله الذي هدانا بنوره وفضلنا على كثير من المحققين تفضيلاً».

شیخ از ناحیهٔ قوهٔ ذکای بی نظیر، اثبات کرده است که علم به ذات حق مستلزم علم به جمیع اشیاست علماً اجمالیاً. ولی از کیفیت این علم اجمالی و آن که معنای این اجمال چیست و علم واحد چگونه علم به کافهٔ اشیاست سخن نگفت. از این سر، صدر الحکماء پرده برداشت و بیان نمود که علم واحد منافات با کثرت معلوم ندارد و می شود علم واجب و معلوم ممکن، علم قدیم و معلوم حادث و فیض ازلی و ثابت و معلوم سیال و متغیر باشد.

شکوك و ازاحات

گفته شد که ابو حامد در تهافت یکی از مسائل مهمی را که مورد شک و شبهه قرار داده است، بحث در نحوهٔ صدور کثرت از واجب الوجود است که به اتفاق حکما و عرفا و امامیه واحد من جمیع الجهات است.

در اصول کافی و توحید صدوق روایات ناظر به صفات کمالیه و نحوهٔ تحقق صفات در ذات، امهات صفات را عین ذات و حقیقت حق را متحد با صفات وجودیه می داند و ائمه علیهم السلام کثرت را مطلقاً از ذات نفی کرده اند و توحید حقیقی را منحصر به حق دانسته اند و قائلان به زیادت صفات بر ذات و نافیان صفات از ذات و قائلان به نیابت را تخطئه نموده اند و اتباع خود را از پیروی از مسلک معطله و مشبهه نهی فرموده اند و حقیقت وجود و تمام هویت هستی را منحصر به حق و ممکنات را حقیقت وجود نمی دانند و از آن حقیقت به: موجود احدی الذات واحدی المعنی و تمام حقیقت وجود (شيء بحقيقة الشيئية) تعبیر کرده اند.

در نهج البلاغه با عباراتی معجز نظام و برهان عقلی و کشفی، به بطلان مسلک قائلان به زیادت صفات تصریح و اشاره شده است و مسألهٔ توحید ذاتی و صفاتی و افعالی نزد ائمه علیهم السلام پایه و اساس عقاید اسلامی است.

مسألهٔ توحید در افعال و شمول اراده و قدرت مطلقهٔ حق نسبت به جمیع اشیا و آنچه که در نظام عالم از جمله افاعیل عباد و خلق اعمال واقع می شود، از حیطهٔ

قدرت حق خارج نمی باشد وگرنه لازم می آید محدودیت قدرت و ارادهٔ حق و وجود جهات امکانی در واجب بالذات. باری اثبات توحید در افعال و جمع آن با اختیار از عویصات علم الهی است.

به علت غموض این مسأله برخی از غیرمتدربان در علم الهی نفی اراده از حق کرده اند، غافل از آن که در قدرت واجب اراده مأخوذ است و قدرت حق و ارادهٔ او به دلایل عقلی و نصوص کتاب و سنت همه چیز را فراگرفته است، از جمله افعال عباد و تصریح روایات در نفوذ مشیت و ارادهٔ در کاینات.

از متکلمان شیعه، اول عالمی که در رسالهٔ خلق اعمال و نقد بر محصل خطیب رازی و شرح بر اشارات، در نهایت اتقان و استحکام متصدی تحقیق توحید در افعال و صفات شده است و هم قراین قطعی حاکی است از توجه او به روایات امامیه در مسألهٔ خلق اعمال، محقق طوسی است.

صدرالمتألهین در مسألهٔ خلق اعمال و اصولاً استناد فعل در تمام مبادی افعال به وجه اطلاق به مبدأ وجود و مفیض جود و به وجه تقیید به مبادی افعال از طریق وجه عام و علل و اسباب و نیز از ناحیه وجه خاص و تولیه و رشتهٔ سبب سازی و سبب سوزی، به زبان دیگر که اتم و اتقن است، سخن گفته که در مباحث آینده مفصل از آن بحث می شود.

جمع بین احکام قضا و قدر حاکم بر عالم و بر نظام وجودی و توحید فعلی با اختیار مصحح تکالیف شرعیه و عرفیه در مکلفین و عدم ابتلا به تعطیل اعتزال و تشبیه مجبره بسیار غامض و از عویصات علم الهی به شمار می رود. و قدصح عن سید المرسلین: «جفت الأقلام وطويت الصحف» وإنه ﷺ: قال: «ان اول ما خلق الله القلم» وإن القلم كتب بأمره ﷺ القدر ما كان ومايكون وما هو كائن إلى الأبد ونقل عنه: «ما من نسمة كائنة الى يوم القيامة وهي كائنة» وقال ﷺ أيضاً: «جف القلم بما هو كائن. فقيل له: ففيم العمل يا رسول الله؟ فقال: اعملوا، فكل ميسر لما خلق له» ونقلوا عنه ﷺ: «ما منكم من احد، إلاّ وكتب مقعده من النار ومعقده من الجنة.

وقالوا: افلا نتکل علی کتابنا وندع العمل؟ قال: اعملوا کل میسر لما خلق له». وقد نقل الصدوق عن سید الساجدین: «ان القدر کالروح والعمل کالجسد ...».

مفیض وجود علی الاطلاق حق ـ تعالی ـ است و اختیار بر سبیل اطلاق از خواص واجب است، ولی با این وصف، افاعیل انسانی اختیاری است، نه اختیار مطلق و اعتقاد به این که فعل مستقیماً جاری بر ذوات مکلفین می شود، بدون مدخلیت اختیار و ارادهٔ مکلف قابل قبول نیست. و فعل مستند به اختیار مسبوق به علم و قدرت و ارادهٔ عبد در هر مشرب، فعل اختیاری است و در فعل اختیاری لازم نیست حصول اراده و اختیار نیز بر سبیل اختیار باشد و اختیار و اراده و مشیت عین ذات باری است، ذات باری از افاعیل اختیاری باری ـ تعالی ـ نمی باشد، بنابراین گفته باید فعل حق نیز چون اختیار عین ذات او است، اضطراری باشد.

اصولاً سلب عنوان فعل از مبادی افاعیل امکانیه از اغلاط است و استناد این قول سخیف به ارباب عرفان، ناشی از اباطیل و اوهام است. و عارف قائل به سریان اراده و حیات و ظهور صفات الهیهٔ متحد در ذات در کافه درجات وجودی، ناچار باید معتقد به سریان اختیار در خلق نیز باشد، اگر چه ظهور اختیار در انسان ظاهر و بارز است.

بحثی در قدر و سخنی از ابن عربی

ابن عربی در فتوحات (الباب التاسع عشر) گفته است: «إن رافع الأسباب سيّء الأدب مع الله ومن عزل من ولاّه الله ـ تعالی ـ فقد أساء الأدب وكذب ومن عزل ذلك الوالي، فانظر ما أجهل من كفر بالأسباب وقال بتركها وترك ما قرره الحق، فهو منازع لاعبد وجاهل لاعالم اعظك أن تكون من الجاهلين وأراك في مذهب الجبر تكذيب نفسك في ترك الأسباب، فإني أراك في وقت حديثك معي في تركها ورميها يأخذك العطش، فتترك كلامی وتجري إلی الماء فتشرب منه لتدفع بذلك ألم العطش ... وكذلك إذا أردت ان تنظر إلی شيءٍ افتقرت إلی فتح عينك، فهل فتحها إلاّ السبب، فكيف

تنفي الأسباب بالأسباب، أترضى لنفسك بهذه الجهالة ... ثم تكذب في عبادة ربك، أليس عبادتك سبباً في سعادتك، وأنت تقول بترك الأسباب ...».

این قبیل از عبارات را از محققان عرفا و حکما نقل می کنیم تا معلوم شود انکار ملازمهٔ بین مبادی آثار و آثار، به نفی بدیهیات برمی گردد و غزالی اشکالاتی بر ابن سینا کرده است که مبتنی بر ارادهٔ جزافیه و نفی علیت و معلولیت و التزام به قدرت کاسبه است.

قال في الفتوحات (الباب السادس والتسعين ومأتين): «قد نبهني الولد العزيز العارف شمس الدين[۱] بن سودكين النوري على أمر كان عندي من غير الوجه الذي نبهنا عليه هذا الولد وهو التجلي في الفعل، هل يصح أو لايصح فوقتاً كنت أنفيه بوجه و وقتاً كنت أثبته بوجه يقتضيه التكليف إذكان التكليف بالعمل لايمكن أن يكون من حكيم يقول: افعل واعمل».

در جای دیگر از باب مظهریت انسان نسبت به اختیار حق، اثبات اختیار در خلق کرده است. به جبریه، قدری نیز اطلاق شده است، از آن باب که گمان کرده اند، تقدیر ثواب و عصیان در الواح قدریه اختیار و اراده برای عبد باقی نمی گذارد و ارادهٔ ازلیهٔ حق بندگان را ملجأ به التزام به فعل می نماید، بدون آن که ارادهٔ عبد تأثیر در وجود و عدم فعل داشته باشد.

در جانب حق در بحث اراده چنین اشکالی شده است که بنابر اثبات ارادهٔ ازلیه و تعلق اراده به طرف وجود فعل منافات با اختیار حق دارد.

جواب آن که: فرق است بین وجوب وارد از خارج بر فاعل و تحت تسخیر درآوردن فاعل و وجوب متمشی از ذات واجب الوجود من جمیع الجهات که عین اختیار است. و صدرالمتألهین در مبحث ارادهٔ حق در جلد اول الهیات در این

---

۱. شمس الدین از تلامیذ ابن عربی است که یکی از فص های فصوص استاد خود را شرح کرده است. ابن عربی غیر از قونوی و شمس الدین شاگردان مهم دیگری نیز داشته است، ولی عظمت قونوی همهٔ تلامیذ ابن عربی را تحت الشعاع قرار داده است.

مسأله، مفصل غور و بررسی نموده است و با بسط کلام و تحقیق مرام در سطح وسیع بعد از ذکر شبهات بحث کرده است، و در دوران اسلامی در این بحث و مبحث خلق اعمال که از توابع اراده است، احدی توفیق بحث مقنع مشتمل بر تحقیقات عالیه را نیافته و نیز در مسألهٔ الهیات بالمعنی الاخص، هیچ کتابی به عظمت کتاب اسفار وجود ندارد.

نقل و شرح برخی از متون اسلامی در قدر

همان طور که گفته شد به مجبره قدری اطلاق شده به همان معنایی که ذکر شد، ناچار مأثورات نبوی ﷺ و ولوی علیه‌السلام از قبیل «القدرية مجوس هذه الأمة» و «لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً» وقوله ﷺ: «قوم يزعمون أن الله ـ سبحانه ـ قدر عليهم المعاصي وعذّبهم عليها» بر مذهب مجبره صادق است. از حضرت رسول نقل شده است: «رأيت قوماً ينكحون أمهاتهم وأخواتهم وإذا قيل: لم تفعلون؟ قالوا: قضى الله وقدره». قال رسول الله ﷺ: «الراد عليهم كشاهر سيفه في سبيل الله».

جماعتی از علمای اسلام نقل کرده اند که حجاج بن یوسف به چهار نفر از معروفین به علم زمان خود: حسن بصری و عمرو بن عبیده و واصل بن عطا و عامر الشعبی نوشت که آنچه از قضا و قدر می دانند و آنچه در این مسأله به آنها رسیده است، بیان کنند.

حسن بصری نوشت: «ومن أحسن ما وصل الينا (ما انتهى إلينا خ ل) سمعت عن أمير المؤمنين علیه‌السلام أنه قال: أتظن أن الذي نهاك دهاك، إنما دهاك أسفلك وأعلاك والله بريء من ذلك».

عمرو بن عبیده به حجاج نوشت: «من أحسن ما سمعت فی القضاء والقدر، قول علی علیه‌السلام لو كان الوزر في الأصل محتوماً، كان الوازر في القصاص مظلوماً». باید توجه داشت که مطالب مذکور ناظر به تفویض و استقلال عباد در فعل و اثبات قدرت مطلقه در وجود امکانی نمی باشد، لذا ابوالحسن علی بن موسی علیهما‌السلام

فرموده است: «الله ـ تعالی ـ أعدل من أن یجبر خلقه، ثم یعذبهم وانه تعالی احکم من ان یهمل عبده ویکله إلی نفسه». مقصود آن که موجود امکانی چون ذاتاً متقوم به حق است، در مقام تأثیر نیز مستقل نمی باشد و توالی فاسدهٔ تفویض نیز مانند جبر قابل قبول نیست.

واصل بن عطا (از معتزله بلکه رئیس معتزله) به حجاج نوشت: «أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول امیر المؤمنین عليه السلام أيدلك على الطريق ويأخذ عليك المضيق».

عامر الشعبی در جواب نوشت: «أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول علي بن أبي طالب عليه السلام: كل ما استغفرت الله منه فهو منك وكل ما حمدت الله عليه فهو منه».

نامهٔ آنها وقتی به دست حجاج رسید، گفت: «لقد أخذوها عن عين صافية».

علاوه بر چند روایت نبوی که در اول بحث ذکر شد، روایات زیادی در کتب احادیث مذکور است که صریحاً مذهب مفوضه و قدریه به معنای حقیقی آن که اراده و قدرت حق به کلی منعزل از اراده و قدرت و مشیت خلق باشد، مطابق صریح آیات و روایات مذهب الحادی است.

در کافی (باب مشیت) و نیز توحید صدوق روایات به مضمون زیر زیاد است: «قال الصادق عليه السلام: لايكون شيء في الأرض ولافي السماء إلّا بهذه الخصال السبع: بمشية وإرادة وقدر و قضا وإذن وكتاب وأجل، فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة فقد كفر».

عدم ذکر علم با آن که علم سابق بر وجود کلیهٔ اشیا علت و مبدأ کلیهٔ ظهورات علمی است، از جمله ظهور اقلام و الواح، شاید از این جهت است که در اراده و مشیت، علم مأخوذ است و چندین روایت در مطالب گذشته جهت ابطال قول نافیان اراده و مشیت ذاتیهٔ حق نقل کردم و نیز نقل شد که ارادهٔ تشریعی می شود برخلاف ارادهٔ تکوینی تحقق یابد و روایت به مضمون آنچه که ذکر شد، زیاد است

و برخی از قاصران از جهت عدم درك عقلیات و عقاید حقهٔ امامیه به معطله پیوسته اند.

في الكافي والتوحيد (باب المشية) عن أبي عبدالله عن رسول الله ـ سلام الله عليهما: «من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء، فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر بغير مشية الله، فقد أخرج الله من سلطانه ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله، فقد كذب على الله». سئل عن الصادق: «أجبر الله عباده على المعاصي؟ قال: لا. قال: ففوض اليهم الأمر؟ قال: لا. قال: فماذا؟ قال عليه السلام: لطف من ربك».

معلوم می شود برای سائل درك این مسأله مشکل بوده است که فعل عبد مبنی بر اختیار اوست، ولی اختیار و اراده لازم نیست به اراده و اختیار باشد که: «در عین اختیار مرا اختیار نیست»، «بل أمر بين الأمرين». امام فرمود: «لطف من ربك».

برخی در افاعیل عباد و خلق اعمال تصویری نادرست ارائه داده اند، به این معنا که فعل عباد جامع جبر و تفویض، یا از جهتی جبر و از جهتی تفویض است که ناچار جمعی است بین مفسدهٔ تعطیل و مفسدهٔ تشبیه جبر. جبریه ذوات ممکنات را مستقل پنداشته اند، ولی اعمال را بدون واسطه مستند به حق می دانند که خود در عین تنزیه ملازم تجسیم است.

راقم این سطور جهت غموض مطلب و حفظ عقیدهٔ اشخاصی که به علم کلام اشتغال دارند و نیز عمدهٔ اشکالاتی که ابوحامد بر فلاسفه می نماید، یا مبتنی بر مسلک مجبره است و یا تبعاتی از این قول باطل در ذهن او ترسیم گردیده که سبب شده است بر مبانی فلسفی اشکال وارد کند و کسی که ترتب اسباب بر علل و مسببات را به جری عادت می داند، در همه جا این دم طویل مزاحم اوست، ناچار برخی از مباحث را به اضافهٔ متممی تکرار می کنم.

تحقیقی در توحید افعالی و مسألهٔ قدر

باید از این نکتهٔ دقیق غافل نماند که توحید در افعال بنابر ممشای ارباب عرفان با جبر مطلقاً سازش ندارد، چون مطلب غامض و مسلک دقیق و عمیق و با مختصر غفلت از مقدمات این قبیل از مسائل لغزش در نظر و فکر حاصل می شود، تتمیماً للمرام عرض می کنم:

در تجلیات افعالی بین مظاهر خلقیه و اعیان قدریه با صور قدریه و اسمای الهیه مناسبت تامه موجود است و هر مظهری مقتضی اسم خاص است و این اصل ـ که از اغصان شجرهٔ زقوم است ـ اگر خداوند کلیهٔ نفوس صالحه و ارواح طیبه و کلمات نوریه را در جهنم و جمیع اشقیا را در بهشت قرار بدهد، ابدالآبدین عین عدل است ولا یسئل عما یفعل، مبتنی بر همان اصل مسلم اشعریه است که ترتب معالیل بر علل و نتایج اعمال بر نفوس فقط به جری عادت است و لاغیر.

در مسألهٔ صدور کثرت از وحدت و حفظ سنخیت در مراتب طولی و عرضی وجود و اعتقاد به مراتب و مباحث قوای نفس و کثرت قوا و تعدد آن به حسب تباین آثار و زوال قوه‌ای و بقای قوای دیگر و مبحث ترکیب بین اجزای مرکبات حقیقیه و اصول معجزات و کرامات و چندین مبحث از امهات عقاید، از جمله بحث قول و کلام الهی و ابحاث مربوط به نبوت، امامت و وحی و دیگر موارد اختلافی،

ذکر خواهد شد که مجبره، یعنی اشاعره صوناً لعقائد الأشعرية وحفظاً للقواعد المقررة في تلفيقات شيوخهم، در امهات مباحث فلسفی واکنش نشان می دهند. و مردم غافل اظهار این قبیل از شکوك را ناشی از ذهن جوال کسانی دانسته اند که خود را شرعاً موظف به دفاع از اصول مشایخ خود می دانند و توجه ندارند که ذهن شک خیز، مبتلا به مرضْ و دارای عدم تعادل روانی است و از این قبیل متشککان، خیری ظاهر نمی شود.

کسی که بین مبادی آثار ناشی از تجلیات فعلیه و آثار مترتب بر این مبادی که تجلی و ظهور وجه مطلق و فیض حق است، مناسبت قائل نمی باشد، یا جاهل است یا بی ادب نسبت به مفیض وجود و قیوم عالم هستی. «وقد ثبت الأمر الإلهي بالعمل للعبد مثل قوله تعالى: واقيموا الصلوة، واتوا الزكاة، واصبروا، ورابطوا، وجاهدوا. فلابد أن يكون له في المنفعل عنه تعلق من حيث الفعل فيه، فيسمى به فاعلاً وعاملاً، وإذا كان هذا، فبهذا القَدْر من النسبة يقع التجلي فيه، فبهذا الطريق كنت اثبته وهو طريق مرضي في غاية الوضوح، يدل على ذلك أن القدرة الحادثة له نسبة تعلق بما كلفت عليه لابد من ذلك. ورأيت حجة المخالف واهية في غاية الضعف والاختلال». يعنی تجلیات حق در مظاهر، ظاهر می کند آنچه را مناسبت با ذات و جوهر شیء دارد و کلام معجز نظام «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ[1]» صریح در مناسبات ذاتیه بین عباد و خلق اعمال آنهاست.

آنهایی که سعادت و شقاوت را ذاتی می دانند و احادیث طینت یا اعیان ثابته و صور قدریه را مظهر تجلّی فعلی در عوالم خلق دانسته اند، اختیار را نفی نمی کنند و این اعیان و مظاهر یا صور قدری را در مقام تجلی و احدیت که از آن به «قابل» تعبیر کرده اند. ظهور همین جهت قابلی را نیز از فیض حق و فیض ذاتی حق به فیض اقدس می دانند و ظهور قوابل ناشی از تجلی حق به اسما و صفات،

---

۱. اسراء (۱۷) آیهٔ ۸۴.

و اعیان و قوابل تعینات اسماییه است. و اسما به این صور متعین و معروفند و اسما و تعینات اسما در غیب ذات یا مقام احدیت و مرتبهٔ استجنان علمی تمیز ندارند، لذا می توان گفت: «ما نبودیم و تقاضامان نبود»، قابل از فیض اقدس و تجلی ارفع اعلاست و یا تجلی به رحمت ذاتیهٔ مبدأ ظهور اسماست. به اعتباری اسما و اعیان از سلسلهٔ مرحومین به شمار می روند. تجلی به فیض مقدس منشأ ظهور اعیان و صور قدریه در خارج است «آن یکی جودش گدا را آفرید». دعای ناشی از لسان استعداد ذاتی و ندای ثبوتی اعیان را به اسم «السمیع» شنید و به اسم «المتکلم» تقاضاها را جواب گفت: «ومنهم سعید ومنهم شقی» و «قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو».

خواجه عبدالله فرمود: «همه از آخر می ترسند، عبدالله از اول می ترسد».

و در مقام اوامر و نواهی تشریعیه است که امتثال و عدم امتثال و اطاعت و عصیان و قبول و رد و تمرد ظهور پیدا می کند. در مواقع امتحان سرّ «الناس معادن کمعادن الذهب والجصّ والنورة والنشادر ...» ظاهر می گردد. «... ولما کان یوماً فأوضني في هذه المسألة هذا الولد (شمس الدين بن سود كين) فقال لي: أي دليل أقوى إلى نسبة الفعل إليه والتجلي فيه إذا كان من حقيقته من كون الحق خلق الإنسان على صورته (على صورة الرحمان) ولما قبل التخلق بالأسماء وقدصح عندكم وعند أهل الطريق بلاخلاف أن الإنسان مخلوق على الصورة وقدصح التخلق بالأسماء. فلايقدر أحد أن يعرف ما يدخل على من السرور بهذا التنبيه، فقد يستفيد الأستاذ من التلميذ أشياء من مواهب الحق لم يقض للأستاذ إلّا أن ينالها من التلميذ، يعلم أنه قد يفتح للإنسان الكبير في أمر يسأله عن بعض العامة فيرزق العلم في ذلك الوقت لصدق اللسان علم تلك المسألة ولم يكن عنده قبل ذلك عناية من الله بالسائل».

بنابر سخن محققان از عرفا از جمله محیی الدین بن العربی بین توحید در افعال و اختیار و استناد افعال به مبادی آثار از جمله استناد اعمال به عباد منافات وجود ندارد و نفی مناسبت بالمرة از مبادی آثار و آثار مترتب بر مبادی آثار،

از اغلاط و اوهام است و برگشت آن به نفی علیت و معلولیت و اعتقاد به ارادهٔ جزافیه است و ملازم با الحاد صریح و زندقهٔ فضیح است.

در مباحث معاد و اعجاز و وحی، متعرض کلام صاحب تهافت خواهیم شد و بیان می کنیم این جری عادت از اغلاط عوام اشاعره است. و عادت اصولاً برای انسان و شاید احیاناً در حیوان از تکرار اعمال حاصل شود، مانند لعب با لحیه. و آنچه در نظام وجود واقع می شود ناموس خلقت و سنت الهیه نام دارد؛ «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلاً»[1]. در طبیعت و افاعیل مترتب بر طبایع، عادت معنا ندارد و اهل علم اثر مترتب بر طبیعت را فعل طبیعی نام نهاده اند و افاعیل ظاهر از موجودات ملکوتی را عادت نمی شود نام نهاد.

عادت اختصاص به نفوس جزیی حیوانی دارد که از مزاولت در افعال خاص حاصل می شود، عادت ملکهٔ حاصل از تکرر فعلی است که در نفس حاصل می گردد، به هر ملکهٔ حاصل در نفس که مبدأ اعمال قرار می گیرد، عادت اطلاق نمی کنند. اشاعره اصطلاح را از حکما گرفته و در غیرمورد استعمال می کنند.

ابوحامد غزالی در تهافت گفته است: بنابر مبنای حکما موجودات صادر از حق نیستند، چون حکما معتقدند که اول صادر از حق، عقل است و عقل مبدأ صدور حقایق وجودیه است و چنین وانمود می کند که اسم موجودی به نام عقل و یا ملك مقرب الهی یا نور محمدی یا أول ما خلق الله القلم، أول ما خلق الله العقل، به گوش او آشنا نیست و حال آن که در کتب خود از آن زیاد نام برده و معنا کرده است.

حقیر در همین بخش عرض کردم که به اسم عقل و نیز به نام «أول ما صدر» روایات در کتب مشایخ ابوحامد که مورد قبول علمای عامه است، وجود دارد که از آن تعبیر به قلم اعلی و نور احمدی ﷺ شده است و روایت عقل مورد اتفاق

---

۱. فاطر(۳۵) آیهٔ ۴۳.

خاصه و عامه است: «إن الله خلق العقل نوراً»، وإليه أشار رسول الله ـ على ما نقله العامة أصحاب الشيخ الغزالي «إن الله ـ تعالى ـ خلق العقل من نور مخزون مكنون في سابق علمه الذي لم يطلع عليه نبي مرسل ولا ملك مقرب وهو أول ما خلق الله، قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل، فاقبل، فقال: تكلم، فقال: الحمدلله الذي ليس له ضد ولاند ولا شبيه ولاكفو ولاعديل ولامثل الذي كل شيء خاضع لعظمته[1] ذليل. فقال الرب ـ تعالى شأنه: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً احسن منك ولااطوع لي منك ولاأرفع منك. وبك الثواب وبك العقاب ... فخر العقل ساجداً فكان في سجوده الف عام، فقال الرب: ارفع رأسك وسل تعط، واشفع تشفع. فرفع العقل رأسه فقال: إلهي اسئلك أن تشفعني فيمن خلقتني فيه فقال الله ـ جل شأنه: اشهدكم أني قدشفعته فيمن أخلقه فيه».

این روایت در بین احادیث عقل جامع ترین روایت است که عامه و خاصه نقل کرده اند و حدیث مروی از مولای موحدان از رسول الله ﷺ بنابه نقل شیخنا الأقدم صدوق الطائفة در علل الشرایع بسیار با اهمیت تلقی می شود به اعتبار اشتمال آن بر جملاتی نظیر «خلقه ملكاً له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق» و نیز اشتمال آن به بیان تنزل عقل بدون تجافی از مقام و ظهور آن در مظاهر خلقیه واقع در عوالم ملکوت و عالم ملک، و ظهور رقیقهٔ عقلی در نفوس انسانی مطیع عقل منور به نور شرع و صعود این عقل در نفوس کمل از ناحیهٔ تحولات ذاتیه و جذبات الهیه به مقام اصلی و موطن حقیقی خود که: «الاِنسان مدني بالطبع أي من مدينة عالم العقل».

و تقریر مراد از اقبال و ادبار در حدیث مروی از شیخ صدوق مذکور است، ولی با عبارتی در کمال ایجاز و در نهایت اتقان و نحوهٔ ظهور خاص عقل در نفوس بالغ به مقام تجرد و مقام کمون نفوس انسانی در عقل و ظهور آن در عالم کثرت

---

۱. اي وقع تحت ذل كلمة كن الوجودية والحقيقة المحمديه وسيجيء تحقيق هذه العويصة بمشيئة الله تعالى.

و تنزل و هبوط نفوس از عالم میثاق و «ذر» عقلانی در عالم ماده و قبول تحقق به وجود خاص انسانی و اشاره به قاعدهٔ بسیط الحقیقة وانطوای کثرات نازل از مقام عقل کلی و احاطهٔ عقل نسبت به قلوب افراد انسان بالفعل تام الوجود «ولكل آدمي رأس من رؤوس العقل واسم ذلك الانسان مكتوب على وجه ذلك الرأس».

و دلالت حدیث بر نام دیگر عقل که از آن به قلم تعبیر شده است؛ چه آن که جمیع کلمات وجودیه در رأس قلم به وجود جمعی و تبعی تحقق دارد و مکتوب قلم، تفصیل حقایق اجمالیه و مرتبهٔ فرق کینونت قرآنیه نفوس است و از خفای حقایق صادر از عقل از جمله افراد انسان و ظهور انسان به وجود خاص و تحقق ارتباط نفوس با عقل بعد از ظهور خارجی تعبیر شده است به «واسم ذلك الانسان على وجه ذلك الرأس» و بیان این حقیقت «فاذا بلغ كشف ذلك الستر فيقع في قلب ذلك الانسان نور» و از احاطهٔ تامهٔ عقل به نفوس و بیان ظهور خطوط شعاعیهٔ معنویه از عقل در عالم ظهور نفوس حادثه، به «يقع في قلب الانسان نور والأمثل العقل في القلب كمثال سراج في البيت» از مزایا و خواص حدیث مذکور است.

به هر حال در روایات عامه و خاصه صحبت از عقل و قلم و دیگر القاب صادر اول به میان آمده است و با کمال دقت خواص و لوازم صادر اول و واسطهٔ ترقیم نقوش امکانیه ذکر گردیده است که: «أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب القدر مايكون وماهو كائن إلى الأبد».

این که ابوحامد در مقام نقل مذهب ارباب تحقیق در عقل و وساطت آن در فیض به کلی خود را بی خبر از وجود چنین جوهر ملکوتی نشان می دهد، علل اساسی دارد و مهم تر از همه آن که در این مسأله صحبت از صدور اشیا از حق علی سبیل الأشرف والأشرف إلى أن ينتهي إلى الأخس، به میان می آید و سنخیت بین علل و اسباب و مسببات و معالیل پیش می آید که اصول هرج ومرج طلب شیخ اشعری به هم می ریزد و از بنیان ابطال می شود و بحث از نظام احسن در علم ربوبی و تبعیت نظام خارجی از نظام علمی و ظلیت آن نسبت به نظام علمی

و علت فاعلی و غایی بودن ذات کروبی صفات حق، نسبت به اصل ایجاد و اتحاد علت فاعلی و غایی در حق ـ تعالی ـ و حقیقت بسیطهٔ واجب بالـذات و نفی انحای ترکیب از بسیط حقیقی و بحث در این مهم که بسیط حقیقی منزه از انواع ترکیب است و ظهور کثرت بدون واسطه محال اندر محال است و لزوم صدور موجودی اشرف و اتم و حقیقت مشتمل بر کمالات کافهٔ وجودات به نحو اعلا و اتم که ایجاد آن در حقیقت ایجاد همهٔ اشیاست.

ابوحامد قائل به جواز صدور کل شيء عن کل شيء و نافی غایت در فعل حق و تعلق ارادهٔ حق به ایجاد اشیا بدون غرض و غایت و مدرس نظامیه معتقد به ارادهٔ جزافیه و مصرّ به وجوب ترکیب ذات با صفات زایده و مجوز خلو ذات از تمام کمالات و معتقد به ازلیت ذاتیهٔ صفات زایده بر ذات تام و فوق التمام را حیران و سرگردان کرده است و در مقام نقد و ابطال اصل مسلم نزد شرع و عقل، سخنانی می گوید که آدمی حیران می ماند و با تعجب از خود سؤال می کند: برای چه در مدرسهٔ نظامیه واقع در دار السلام بغداد مرکز خلیفه گری این قسم آدم هایی پیدا شوند که به عنوان مدافع از تمام هویت اسلام، مطلبی را مورد سخریه قرار بدهند که معتقد به آن بتواند با سهولت به کتاب و سنت و عقل برای حقانیت مطلب خود استدلال کند؟ زیادتی صفات بر ذات را اصل مسلم سنت می داند و از تکفیر قائلان به اتحاد صفات با ذات از این لحاظ خودداری کند که معتزله نیز صفات زاید را نفی کرده اند، در حالی که عرفای معاصر او و قبل از او به کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر اتحاد ذات و صفات و بساطت مطلقهٔ ذات حق استدلال کرده اند که: «کمال التوحید نفي الصفات عنه[1]».

---

۱. قال علیه‌السلام: «أول الدین معرفته وکمال معرفته التصدیق به وکمال التصدیق به توحیده وکمال توحیده الإخلاص له وکمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة کل صفة أنها غیرالموصوف وشهادة کل موصوف أنه غیرالصفة». تغایر بین صفت و موصوف منافی با وحدت حقهٔ حقیقیه و ملازم ترکب ذات و معلولیت صفت و فقدان ذات از کمالات وجودیه و اسمای کلیهٔ الهیه و لزوم تحقق جهت اشتراک ←

در این قبیل از مدارس و از این قسم مراکز و محیط ها، کسی حق نداشت در مستقلات عقلیه که ثبوت شرع نیز بر آن توقف دارد، جدا از قیل و قال متنطعان، فکر کند و نفس کشیدن نیز خالی از اشکال نبود.

هیچ چیز جای محیط سالم را نمی گیرد و این محیط سالم است که مردان والا و آزاده پرورش می دهد. در محیطی که به کاربستن عقل و اندیشه در مستقلات عقلیه جرم و بدعت محسوب شود و کسی حق نفس کشیدن نداشته باشد. دلقکانی چند عرصه را بر همه تنگ می نمایند و در این قبیل محیط ها مردان آزاده و شریف و مستقل و عالمانی ژرف اندیش به وجود نمی آید و اعراض از معنویات و اقبال به تمرد، روز افزون می گردد و اشعاری از این دست:

یک اهل دل از مدرسه بیرون نامد

ویران شود این مدرسه دار الجهل است

حاکی از اوضاع این قبیل محیط هاست.

در کتاب شریف اصول کافی (باب عقل و جهل) و نیز در کتب ارباب حدیث از اهل سنت، روایات زیادی نقل است که باید مورد اتفاق و مسلم عند الفریقین باشد، به ویژه مضامین این روایات، خصوصاً نبوی شریف مذکور در علل الشرایع در تعریف عقل یا أول ما صدر من الحق، مفید اطمینان به صحت آن روایات است.

→

بین صفت و موصوف و جهت امتیاز به امری و لازم هذا القول الترکیب الحقیقی في المبدأ. توجه به کلام در آخر تهافت راجع به نافیان صفات زایده به دلیلی که ذکر شد گوید: «واما ما عدا هذه المسائل الثلاث (قول به قدم عالم و نفی معاد جسمانی و نفی علم حق به جزییات) من تصرفهم في الصفات الالهیه واعتقاد التوحید فیها (یعنی اعتقاد به وحدت ذات با صفات کما ذکره قبلة العارفین علی عليه السلام فمن یری تکفیر أهل البدع من فرق الاسلام یکفرهم أیضاً)» واقول: نعوذ بالله من الغوایة ومشهور از مذهب امامیه و مسلم نزد جمیع فرق ائمه آل البیت اصرار در نفی صفات زاید و قول به عرضیت صفات را منافی توحید الوهی و وجودی دانسته اند، اما غزالی با این وصف قول به نفی صفات زاید را مذهب اهل بدعت می داند.

مطابقت آن روایات با ادلهٔ عقلیه و قیام دلایل عقلی از جهات مختلف بر این که أول ما صدریا، نخستین تجلی حق باید جامع جمیع نشأت و فعلیات باشد و اوصاف مذکور در عقل جز بر روح محمدی یا روح کل و عقل کلی و حقیقت محمدیه صدق نمی نماید و چون اولین مظهر نوری طالع از غیب وجود، واسطهٔ صدور برکات و خیرات است و اشرف کاینات در قوس نزولی و اقرب اشیا به حق در قوس صعود است که: «یا جابر، اول ما خلق الله نور نبینا ﷺ» و از آن جا که عقل بسیط و غیرمرکب از ماده و صورت و جنس و فصل است، لذا قابل تعریف نمی باشد و آنچه تعریف برای آن ذکر شده است، تعریف به لوازم و در عقل ماهو ولم هو واحد است.

اما بیان مراد از اقبال و ادبار در عقل کل چیست؟ بیان تحقیقی این مهم محتاج به مبانی و قواعدی است عقلی و نقلی که فهم و درك آن از عهده کلام اشعری و معتزلی و فهم شافعی و احمد حنبل و ... خارج است. «از شافعی مپرسید امثال این مسائل».

امیرمؤمنان و قدوهٔ ارباب ایقان و قبلهٔ متألهان، از عقل به «أول خلق من الروحانیین» تعبیر کرده اند و به قلم نیز همان طور که عرض شد، أول ما صدر و اول ما خلق اطلاق شده است و به مقام روحانیت مولی الموالی قلم نیز اطلاق شده است و روح اعظم یا نفخهٔ الهی به حقیقت ختمیه ﷺ در قوس نزول اطلاق شده و یکی از تعابیر عرش یا یکی از موارد اطلاقات عرش نیز همان روح اعظم و مظهر کامل محمدی و اولین جلوهٔ حق می باشد.

بنابر مبنای ارباب ولایت، اولین تجلی حق در مظهر ختمی، وجود منبسط یا اولین تجلی حق به این رحمان یا اسم ظاهر یا اسم نور، کلمهٔ کن وجودیه و نفس رحمانی و حقیقت محمدیه است که به آن مشیت فعلیه نیز اطلاق شده است و اول تعین نفس رحمانی و رحمت واسعهٔ الهیه عقل اول است در سلسلهٔ تسطیر و ترقیم نقوش امکانیه که وجه جمعی است بین ارباب عرفان که نخستین صادر از حق را

وجود عام ساری در مراتب و درجات خلقیه می دانند و بین ارباب نظر از متألهان که اول صادر را عقل و قلم اعلا و صورت قضای الهی، مبدأ ترقیم و تسطیر الواح دانسته اند.

حقیقت عقل چون متقوم به حق اول است، فعل او فعل حق و ظهور و تجلی آن در مراتب خلقیه ظل احاطهٔ قیومیه حق است و لذا عقل مستقل در تأثیر نیست تا به زعم غزالی عقل مبدأ وجود عالم باشد و ملازم با تفویض. وجود امکانی در اصل وجود و به طریق اولی در فعل و تأثیر متقوم به حق است و در حقیقت لامؤثر في الوجود إلّا الله، و وسایط فیض ممر سریان تجلی حق در اشیاست و به عبارت دیگر، چون حق غیرمتناهی است چه از طریق وسایط و چه از وجه خاص و قرب وریدی و تولیه او، مفیض وجود است و از این جهت قلم به عقل اطلاق شده است که در قبضهٔ قدرت حق قرار دارد و مظهر قدرت است. لذا وارد شده است: «اکتب علمي في خلقي إلی یوم القیامة» و یا: «اکتب القدر ما کان ومایکون وماهو کائن إلی الأبد» و منافاتی بین «جفت الأقلام و طویت الصحائف»، یا «جف القلم بما هو کائن» و «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فى شَأْنٍ[1]» و «بَلْ هُمْ فى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ[2]»، وجود ندارد. «أول ما خلق الله الماء» و «أول ما خلق الله اللوح»، نیز مأثور است و از ائمه علیهم السلام به اعتبار اتحاد مقام ولایت کلیه «أول ما خلق الله ارواحنا» نیز وارد شده است که در مقام بیان نحوهٔ حقیقت اطلاقی ولایت، روایات زیادی از طرق عامه و خاصه نقل شده است.

***

ما به نحو اختصار منظور کلام حضرت ختمی مقام و اهل بیت او علیهم السلام در تعریف و لوازم عقل از «إدبار» و «اقبال» و «بك أُعاقِب وبك أُثیب» را بیان می کنیم و

---

۱. رحمن (۵۵) آیهٔ ۲۹.

۲. ق (۵۰) آیهٔ ۱۵.

بعد می پردازیم به مناقشات غزالی پیرامون قاعدهٔ «الواحد» و اثبات این مهم که ابوحامد در تهافت مطلب ابن سینا را مس نکرده است و با سلاح شیخ اشعری به جنگ ارباب نظر برخاسته است نه با سلاح علم و دین و نام نهادن تابعان کتاب و سنت محمدی ﷺ بر اشاعره از قبیل «برعکس نهند نام زنگی کافور» است.

تحقیقی پیرامون عقل و احکام آن در احادیث

در این که اول صادر از حق، موجود کامل تام الوجود و اشرف از کلیهٔ موجودات در قوس[1] نزولی است، به حسب روایات وارد از فریقین(عامه و خاصه) امری مسلم است و شکی وجود ندارد؛ ولی آن حقیقت چه نام دارد

---

۱. عقل یا قلم نور احمدی و یا حقیقت کلیهٔ مطلقهٔ علویه و دیگر از القاب شامخهٔ موجود اشرف، در قوس نزول افضل اشیا و واسطهٔ در فیض و رحمت الهیه است، ولی همین حقیقت عقل بعد از تجلی و ظهور در مراتب اکوان (بدون تجافی از مقام خود) و ظهور در عالم انسان، به جانب اصل خود متحرك و روان است و در نفس مقدسهٔ نبویه و وارثان احوال و علوم و مقامات او ﷺ بعد از بلوغ به مقام عقل کل و روح احمدی و نفخهٔ ربانی پا بر فرق عقل گذاشته و بعد از سیر فی الله یعنی سیر در اسمای الهیه متحقق به جمیع اسمای کلیه و جزییه می شود و ذات را بدون حجاب مشاهده و بعد از تشرف به مقام فنا در احدیت ذاتیه و نیل به مقام بقای بعد از فنا و وصول به مقام فرق بعد الجمع صاحب دعوت کلیهٔ می شود و جمیع شرایع الهیه به وجود او ختم و یا صاحب ارث محمدی و واجد مقام تمکین و دعوت می گردد. این معنا عبارت است از: ختم ولایت محمدیه که در مشکات یکی از اولیای محمدی در ادوار ولایت سیر می نماید و چه بسا در یکی از افراد صاحب ارث محمدی سیر او در باطن برای نیل به مقام ختم و تمامیت دایرهٔ محیطه ولایت قرن ها به طول انجامد تا ولایت نیز به نهایت کمال خاص خود برسد، لذا صاحب الزمان، صاحب نصر عزیز است: «لینصرك الله نصراً عزیزاً» به وجود مهدی ﷺ تحقق یابد و این معنا در کلام برخی از محققان از عرفای عامه ـ رضوان الله علیهم ـ تصریح شده است.

و ملقب به چه القابی است؟ باید عرض کنم القاب آن حقیقت علیه‌السلام کثیر است.

«حقیقت محمدیه» و «ولایت کلیهٔ علویه» و «مهدویه» و «روح اعظم» و «رحمت واسعهٔ الهیه» و «رحمة للعالمین» و «نور محمدی» و «روح احمدی» و «ظل الله الممدود» و «نور السماوات والارض» و اسم[1] «النور» و «الماء» مبدأ حیات سکنهٔ جبروت و ملکوت و عالم شهادت و «اسم اعظم» و «کلمهٔ تامهٔ الهیه»، «وأوّل کلمة قرع أسماع الممکنات» و اسم «العزیز» و اسم مبارک «الشفیع» و «القرآن الناطق» و «عقل اول» به اعتبار تجرد تام آن حقیقت از ماده و مقدار و متحقق به وجود نوری و تروحن از جهات ظلمت و «أول خلق من الروحانیین» به لحاظ تحقق آن حقیقت به وجود جبروتی و «القلم» به مناسبت آن که واسطهٔ در ترقیم و تحریر نقوش امکانیه است به مداد نوری و قبول «اقبال و ادبار» و مأمور به خطاب مبرم و امر محکم «أُکتب وقال ما أکتب؟ قال الله ـ تعالی: القدر ما کان ومایکون وماهو کاین الی یوم القیامة» و «الدرة البیضاء» به اعتبار آن که دُرّهٔ صدف موجودات است که «اول ما خلق الله جوهرة مثل درة فنظر إلیها فذابت ... » أي خلق الله ـ تعالی ـ منها العرش والکرسی و ... .

این حقیقت در لسان روایات محکمهٔ متقنه القاب زیادی دارد که برخی در این جا و برخی در گذشته ذکر شد و آن حقیقت مقدسه و کلمهٔ نوریه، قبول تعریف حقیقی نمی کند و آنچه از نعوت جمال و صفات کمال در حق وی گفته شود، تعریف به لوازم است و حقیقت بسیط نوری مطلقاً قبول تعریف ننماید و در عین حال در جمیع مظاهر تحقق دارد و مبدأ ظهور همهٔ اشیاست و به لحاظی از نهایت ظهور مخفی است و در عین خفا ظاهر؛ چه آن که حقیقت محمدیه به اعتباری همان اسم ظاهر و باطن و به اعتبار باطن حقیقت مبدأ ظهور و خفا و منشأ ظهور اسم «الظاهر والباطن» است.

---

۱. «وَذَرُوا الَّذِینَ یُلْحِدُونَ في أَسْمَائِه» ـ تعالی ـ ویعبرون عن الحقیقة المحمدیة صلی الله علیه و آله بالظلمة المحضة ـ العیاذ بالله ـ «في خَوْضِهِمْ یَلْعَبُونَ» و «یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ و ... اللاَّعِنُونَ». حیرتم از چشم بندی خدا. «وَیَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لایَعْقِلُونَ».

سبع المثانی به این اعتبار به آن «نیّر اعظم گفته می شود که مشتمل است بر کلیهٔ اسمای کلیه و جزییه حق و به اعتبار مقام جمعی ملکوتی «قرآن» نام دارد.

أنا القران والسبع المثاني وروح الروح لا روح الأواني

فؤادي عند مشهودي مقيم ويشاهده وعندكم لساني

هرگز حدیث حاضر و غایب شنیده ای

من در میان جمع و دلم جای دیگر است

انسان کامل غیر از قدم و وجوب ازلی و ذاتی، به همهٔ اسمای الهیه متصف است.

مراد از عقلْ موجود مجرد از ماده و مقدار و حقیقت نوریه است که به متابعت از شرع، عرفا از آن به روح تعبیر می نمایند، لتروحنه عن المادة والمقدار وعدم احتياجه إلى المادة الجسمية ذاتاً وفعلاً، و مراد از «أقبل» خطاب و امر تکوینی حق است به عقل جهت ظهور و سریان در مظاهر خلقیه به اسم رحمان و اظهار کلمات وجودیه در مواطن ملک و ملکوت. و مراد از «أدبر» رجوع الی الحق به عروج تحلیلی بعد از نزول از غیب وجود به معراج ترکیبی و استقرار در رحم «مُسْتقرٌ و مُسْتودعٌ» و ظهور به بُنْیهٔ احمدی به اسم ختم نبوت و ولایت، و رجوع به حق و تحقق حقیقت اولیت و آخریت و هو ﷺ «أول من قرع باب الرحمان وأول من ظهر باسم الشفيع وكان قلبه عليه السلام هدف سهم، فأحببت أن أعرف وهو صاحب لواء الحمد وان اسمه الشريف مبالغة في الحمد».

رحمت متعلق مقام روح و قلب او بالاترین مراتب تجلیات اسماییه و جلوات ذاتیه بدون وساطت اسمی از اسما می باشد. و حبیب اللّه اخص اسماء آن حضرت است، بلکه باطن وجود او مفاتیح خزانهٔ اسمای الهیه و به اعتبار بلوغ به مقام روحیه و سریه مبدأ ظهور اعیان خلقیه در حضرت علمیه و منشأ تحقق رحمت ذاتیه و اسماییه است و به هدایت تکوینی، مظهر قوابل و به هدایت تشریعیه مظهر اسم رحمت رحیمیه است و به حکم مبرم «أنا من اللّه والكل مني»، منشأ ظهور نوع

انسانی بلکه مبدأ طلوع حقایق غیب و شهود است و به وجود جمعی مشتمل بر کافهٔ اسما و به لحاظ وجود فرقی مظهر ظهور جمیع اسماست و در قوس نزول، مظهر اسم «الاول» و در قوس صعود مظهر اسم «الآخر» است و سرّ اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت در وی ظاهر می شود.

حق را کمالی ذاتی است که ظهور و شهود آن برای ذات متوقف بر مظهری ندارد که از آن به حضور ذات کروبی صفات للذات و شهود الذات و مشاهدة الذات والأسماء والأعيان المستجنة في غيب الغيوب وغيب مَغيب وظهور الأسماء والأعيان في التجليات الأسمائية وجوداً جمعياً إلهياً بحيث لايشذ عن حيطة ذاته واسمائه شيء من الأشياء، والأسماء تجليات ذاته وحجبه النورية.

حق در کمال اسمایی و ظهور اسما از غیب ذات و احدیت بعد از ظهور از مقام استجنان حقایق، و شهودها في الواحدية وظهورها وظهور المظاهر يتوقف على المظاهر الخلقية.

شهود حقایق در مظهر کامل انسان حادث ازلی، شهود تفاصیل ذات از ناحیهٔ تجلی اسمایی در عین جمعی أحدی أحمدی که از آن به کمال استجلا نیز تعبیر شده است، عبارت است از: شهود اولیت و ظاهریت، دَر عین آخریت و باطنیت در بنیهٔ محمدی ﷺ.

ایضاح از مقام جمعی و نزول و رجوع آن

توضیح آنچه ذکر شد به عبارت واضح تر از این قرار است که هر حقیقت عینی طالب نیل به کمال لایق استعداد خود است و کمال شیء و صورت تمامیهٔ آن، فاعل مفیض وجود اوست و نهایات اشیاء رجوع به بدایات است که: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ[1]». شرط در تحقق رجوع و برگشت به اصل عبارت است از: تطابق

---

۱. بقره (۲) آیهٔ ۱۵۶.

اسم اول و آخر و ظاهر و باطن و: «بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»[۱]. به مظهر کامل مشتمل بر جمیع مظاهر اسماییه، سرّ اسم «الاول والظاهر» در نزول وجود ظاهر شد و در رجوع به حق و قوس صعودی، سرّ اسم «الآخر والباطن»، تحقق یابد و تطابق بین اسم اول و آخر و ظاهر و باطن جامع جمیع اسما حاصل آید که: «بنا بدأ الله وبنا یختم».

والمتحقق بذلك الشأن الانسان الكامل الختمي، فهو ﷺ باب الأبواب، فلابد لكل طالب الكمال أن يدخل هذا الباب ويسلك هذا الطريق والصراط الأعدل الأقوم الأحمدي ﷺ. ومن المحقق في موضعه أن الحقيقة المحمدية بذاتها ترجع إلى أصلها. ومن الأولياء من يكون عين هذه الحقيقة كعلي عليه السلام ومن شاء الله من العترة عليهم السلام ومنهم من يكون من أتباعه وشيعته كسائر الأنبياء والأولياء على ما حققه الشيخ البارع الكامل صدر الدين الرومي.

بنابر آنچه ذکر شد، مراد از «اقبل» و «ادبر» تجلی و ظهور عقل و یا سیر و عروج ترکیبی آن در مراتب وجود است و رجوع به حق در مقام سیر و عروج تحلیلی.

عقل در قوس نزول، واسطهٔ ایجاد و نزول خیرات و برکات است و در مقام رجوع به حق نیز قافله سالار ابواب رحمت و شفاعت است و یکی از معانی شفاعت تتمیم نقص حقایق وجودی به کامل است و شفاعت معنای متعدد دارد و تفصیل آن محتاج به بسط کامل در کلام است. و خلاصهٔ کلام آن که عقل اول و حقیقت محمدیه ﷺ در قوس نزول با عقل کلی جناب ختمی مقام در قوس صعود، متحد شود و از جانب وی فیض وجود به افراد انسانی رسد و رجوع به غیب وجود و رسیدن نفوس به کمالات لایق خود و تکمیل نواقص عقول صاعدهٔ افراد بشر را عقل کل جبران نماید. و نفوس متحلّی به حُلیهٔ ولایت

---

۱. یس (۳۶) آیهٔ ۸۳.

و صاحبان عشق و شوق به عترت و اهل بیت ﷺ از این باب که ولایت به منزلهٔ صورت تمامیه و جهت فعلیت اعمال و اوراد است، مبدأ استجلاب رحمت امتنانیه و رحمت رحیمیهٔ حق بوده و بعد از مرگ از مقام کمون به مقام ظهور و بروز می رسد و از مقام سر هنگام ظهور سرایر «يَوْمَ لايَنْفَعُ مَالٌ وَلاَبَنُونَ[۱]» رقایقی از نفس طالع و خطوط شعاعیهٔ معنویهٔ بین نفس منغمر در ولای اهل بیت نبوت و نفوس کلیهٔ ولویه ظاهر می شود و از این حقیقت ارباب حکمت به تتمیم ناقص به وساطت کامل تعبیر نموده اند و در جای خود تقریر شده است که حقیقت ولایت مانند سر توحید در همهٔ اشیا سریان دارد و ارباب عرفان استثنای در کریمهٔ «لاأَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلا الْمُودَّةَ فِي الْقُرْبىٰ[۲]» را استثنا منقطع دانسته اند و معناه نفی الأجر أصلاً، از این باب که مودت نسبت به «قربی» خود، رحمت تامهٔ امتنانیهٔ حق و از موجبات تبدیل سیئات به حسنات است.

شیخ اکبر ابن عربی در فصل مشبعی در این باب بحث کرده است و عبدالرزاق کاشی، ابوالغنائم در تأویلات در مقام تفسیر و تأویل آیهٔ مبارکهٔ مودت بیانی علمی و تحقیقی دارد که در بحث ولایت تکوینی ذکر خواهیم کرد.

نقل و شرح چند حدیث دربارهٔ عقل

در روایات عقل روایتی مذکور است که به نقل شیخنا الأقدم کلینی: «عن عدة من أصحابنا عن أبي جعفر ـ عليه وعلى أولاده السلام ـ لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل فأقبل. ثم قال له: أدبر فأدبر. ثم قال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أحب إلي منك ولاأكملتك إلاّ فيمن أحب، أما إني بك آمر وبك أنهي وبك أعاقب وبك أثيب» در نسخه ای «إياك آمر وإياك أنهي وإياك اعاقب وإياك أثيب». در روایت

---

۱. شعراء (۲۶) آیهٔ ۸۸.
۲. شوری (۴۲) آیهٔ ۲۳.

دیگر: «عن أحمد بن أدريس رفعه إلى أبي عبدالله قال: قلت له: ما العقل؟ قال: ما اكتسب به الجنان وعبد به الرحمان. قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء، تلك الشيطنة»[1].

در کافی شریف از قبلهٔ ارباب معرفت نقل شده است: قال عليه السلام: هبط جبرائيل على آدم عليه السلام فقال: إني أُمرتُ أن أُخيّرك بواحدة من ثلاث، فاْخترها ودع اثنين. فقال آدم: ما الثلاث؟ قال: العقل والحياء والدين. فقال عليه السلام: إني اخترت العقل». همهٔ این روایات صریح در عقل اول و صادر نخست و یا با بیان و توضیح و کاربستن فکر، دلالت بر أول ما خلق الله دارد و در خاصیت جنود جهل و سوادن و هم و شیطان و جنود عقل این راز عجیب نهفته است، ولی درك اصل مسأله و فهم این روایات کار هر بافنده و حلاج نیست.

نکتهٔ قابل ذکر آن است که در بعضی از روایات، امر به «ادبار» مقدم بر امر به «اقبال» است که علت آن در آینده بیان خواهد شد و ذکر می کنیم که سیر عقل کل و خاتم رسل در عروج تحلیلی و ترکیبی سیر الی الله وبالله می باشد؛ چه آن که حق غیرمتناهی است و هیچ سیری از حیطهٔ وجود او خارج نمی باشد و «إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ[2]» بر تارك جمیع موجودات نوشته شده است.

در توحید صدوق (باب اسماء) مذکور است: عن ثقه الاسلام یعقوب بن اسحاق باسناده عن الصادق، عليه السلام: «إن الله ـ تعالى ـ خلق اسماً بالحروف غيرمنعوت وباللفظ غيرمنطوق».

عقل کل مظهر اسم مبارك الله و از باب اتحاد ظاهر و مظهر خود اسم اعظم

---

۱. این نیز مسلم است که انغمار در پیروی از هوای نفس و ابتلا به سکر حاصل از توغل آنچه صورت اصلی روح را تغییر می دهد، در عاقبت کار منجر به زوال نور توحید از باطن نفس می شود و فطرت توحیدی نیز در حجب حاصل از تبعیت از نفس، اثر خود را از دست می دهد.

داشتم دلقی و صد عیب مرا می پوشید   خرقه رهن می و مطرب شد وزنار بماند

۲. هود (۱۱) آیهٔ ۵۶.

است و اسم عبارت است از: تجلی ذات به اسما و صفات در مظاهر خلقیه. و در حقیقت موجودات به اعتبار حکایت از ذات متصف به اسمای کلیه و جزییهٔ الهیه، همهٔ اسماء الله محسوب می شوند و مظاهر جمال و کمال و جلال حقند و در مطالب بعد ذکر می شود که مراد از اسم در روایت کریمه، حقیقت عقل است که فیض وجود از طریق او در اشیا ساری و به همان عقل در قوس صعود، ختم می شود و معارج وجود استداری است نه مستقیم وگرنه لازم آید تناهی فیض حق و لزوم حد در اسما و ذات الهیه ـ تعالی شأنه ـ و این «اقبال» و «ادبار» دایمی است و عقل دایماً مخاطب به خطاب کروبی جهات «ادبار» و «اقبال» یا «اقبال» و «ادبار» است و خطاب مبرم حق، دهری است، نظیر خطاب و طلب باری ـ تعالی ـ به ملائکه برای سجدهٔ آدم و تمرد شیطان از آن و وقوع تقاول در ملکوت.

دو علم افراخت اسپید و سیاه آن یکی آدم، دگر ابلیس راه

ناچار اقبال عقل به کثرت با ادبار آن از کثرت به اعتباری متحد و به لحاظی متفاوت است و لذا در پاره ای از روایات خطاب ادبار مقدم است و در اکثر روایات خطاب به اقبال تقدم دارد و احتیاج به جمع بین این دو نیست، کما زعمه المحدث العارف مولانا، ملامحسن فیض ـ نورالله مرقده.

در بین روایات عقل، حدیث مروی از حضرت ختمی مرتبت بنا به نقل شیخنا الاعظم، صدوق جامع و شاید به اعتباری کامل تر باشد؛ چه در آن تصریح شده است به وجود جمعی عقل و اشتمال آن بر کافهٔ اشیا و نحوهٔ ظهور آن در اشیا و ظهور بعد از خفای آن در عقول جزئیه انسانی، مکلف به تکالیف الهیه و خطوط شعاعیهٔ معنویه بین عقل کل که مرکز دایرهٔ امکان و عقول بشریه که فرمود: «ألا مَثَلُ العقل کالسراج في البیت» و تابش نور نیّر عقل بر مظاهر وجودی و ظهور تام آن در عقول جزییه و اتصال آن به عقول کلیهٔ ولویه ﷺ و تحول نفوس کمل به عقول لاحقهٔ اتم وجوداً از عقول سابقه و ملائکهٔ واقع در مواطن جبروت.

در مسألهٔ عقل و این که اول صادر از غیب وجود، موجودی اشرف و اتم

افضل از موجودات است، بین نقل مسلم و عقل تفاوت نیست و ارباب تحقیق از حکما و عرفا و متکلمان، در این مسأله اتفاق دارند و اشکالات یا شکوك و شبهات وارد از اشاعره که حق را واحد حقیقی نمی دانند، از جمله فخرالدین رازی و صاحب تهافت، ناشی از اوهام و مناقشات آنها اوهن از بیت عنکبوت است و: «إنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ[1]».

سخنی از صدر المتألهین در صادر نخستین

صدر المحققین و کاشف رموز الائمة المهديين المترقی بدرجات الحق واليقين شيخ العرفاء الكاملين، در الهیات اسفار، فصل فی أن أول ما يصدر عن الحق يجب أن يكون أمراً واحداً می فرماید:

«هذه الاصول الممهدة التي قد مر ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوة التقليد ولا لمرآته رين العصبية وظلمة العناد، لاثبات أن الواحد الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لايصدر عنه إلّا الواحد من تلك الحيثية، وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة أن يصدر عنه المبدعان معاً، بل واحد فواحد إلى أن يتكثر الجهات والحثيثيات وينفتح باب الخيرات. فلعل هذا الأصل من فطريات طبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره، إلّا ان المتعاندين لأهل الحق واليقين جحدوا هذا الأصل أشدجحوداً، لان لاينفتح لأحد باب الخيرات ولاينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصور المفارقة عن المواد والأجرام والأبعاد في عالم الإمكان؟ لانهم لثقل طبائعهم عن الخروج إلى نشأة الاخرى ومجاورة العاكفين حول حرم الله وكعبة القدس والبيت، قعدوا أول مرة مع القاعدين ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة «وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ[2]» ويشبه أن يكون أكثر هؤلاء المجادلين خصماء

---

۱. عنکبوت (۲۹) آیهٔ ۴۱.
۲. توبه (۹) آیهٔ ۴۶.

الروحانيين وأعداء الملائكة المقربين ضميراً وقلباً وان لم يصرحوا بما اضمروه لساناً ونطقاً كاليهود كما في قوله ـ تعالى: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ[۱]»، فلاجرم حاول أهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجج القاطعة ودفع الشبه عنه، صوناً لعقايد الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين»[۲].

---

۱. بقره (۲) آیهٔ ۹۷.

۲. *اسفار اربعه*، ج۷، ص۲۰۴.

تحقیقی پیرامون صدور اشیا از واحد حقیقی

بعد از نقل کلام ابوحامد غزالی در وحدت صادر اول و مناقشات او بر قاعدهٔ الواحد و تمویهات و مغالطات او در نحوهٔ صدور کثرت از حق، برهان قاعده الواحد را به نحو اختصار تقریر می نمایم.

رئیس ابن سینا برهان بر امتناع صدور کثرت را در ذیل «تنبیه» تقریر نموده است و خواجه در مقام شرح برهان فرموده است: «إنما وسم المطلب بالتنبیه»، چون هر که بر این برهان اشکال کرده است، واحد حقیقی را به حق تصویر نکرده است و هر کس درك کند که حق تعالی واحد حقیقی است و ترکیب که ملازم امکان است در ذات حق راه ندارد، بدون توقف حکم به امتناع می کند. درك صحیح معنی صدور و تعقل این مهم که صریح ذات حق مبدأ صدور معلول است و در ذات علت، باید حیثیت یا جهت یا مناسبت و یا سنخیت مصحح صدور مخلوق متحقق باشد تا معلول تحقق یابد و هر معلول امکانی محفوف به دو ضرورت است: ضرورت در ذات علت که سابق بر وجود مخلوق است و ضرورت بشرط المحمول که عین وجود خارجی معلول است که: «الشيء مالم یجب لم یوجد، الشيء مالم یتشخص لم یوجد والشيء مالم ینسد جمیع انحاء عدمه لم یوجد» و «فعل کل فاعل مثل طبیعته».

بین عرفا و حکما و محققان از متکلمان، در این که اول صادر از حق باید واحد باشد، متفق القولند؛ ولی عرفا صادر نخست را وجود عام و وجود منبسط و فیض مقدس و أول کلمة قرعت أسماع الممکنات کلمة کن الوجودیه ... می دانند و ارباب تحقیق صادر اول را عقل اول می دانند و عرفای عظام، عقل را اولین تعین یا قیدی می دانند که وجود مطلق مقید به قید اطلاق، آن را قبول می کند و از وجود مطلق و عقل اول تعبیر به حقیقت محمدیه کرده اند و نگارنده بیان می کنم که احادیث عقل منقول در اصول کافی، بعضی صریح در عقل و برخی مثالاً ملازم با عقل اول و بعضی با تنبیهات و ذکر شواهد به عقل اول تطبیق می شود. و عقل اول که از آن به عقل کلی تعبیر کرده اند، با عقول نفسانی یا مرتبهٔ اعلای نفوس بالغ به مقام تعقل و درك معانی صرفه تباین وجودی ندارد و احکام هر یک به جهاتی که ذکر می شود در دیگری سرایت دارد، از قبیل سرایت حقیقت در رقیقت و اصل به فرع یا اتحاد حقیقت و رقیقت و خطاب کروبی جهات حق «بك أعاقب وبك أثیب» و یا امر به «اقبال» و «ادبار» در هر دو عقل (کلی و جزیی) حقیقت دارد و صادق یا مطبق است.

عقول جزییه و نفوس ناطقه نیز به جهات فاعلیه متحقق در اقلام وجودیه و الواح کونیه و صور قضاییه و قدریه به وجود تبعی و ضمنی یا وجود ذری و میثاقی، قبل از تنزل در عالم زمان و تحقق به وجودات خاصهٔ خود موجود بوده اند.

قبل از وجود صومعه و دیر و سومنات　　　ما بوده ایم در اطوار کاینات

فرق است بین ارواح کمل از انبیا و اولیا در قدر اول (مرتبت واحدیت) و عالم اعیان ثابته و تحقق علمی به تبع اسما و صفات و تحقق در قلم اعلا و دیگر اقلام (ام الکتاب و قضا در عالم خلق) و ارواح جزئیه. از این جهت برخی روایات از قبیل «ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام» را حمل بر ارواح کلیهٔ کمل نموده اند که: «اول ما خلق الله روحي» یا «نوری» یا «أول ما خلق الله القلم أو اللوح»

وغیرها من الألقاب والأسماء والتعبیرات، و نفوس و ارواح جزییه بلکه کلیهٔ موجودات در آن وجود اطلاقی، به وجود ذری و تبعی یا استجنان علمی تحقق دارند که در حدیث شریف بلاغت نظام معجز نصاب موجود در علل الشرایع «وله رؤوس بعدد رؤوس الخلائق» به آنچه عرض شد، تصریح شده است و نزد هوشمندان صومعهٔ ملکوتی این روایت با آن تعبیرات دقیق تحقیقی به لسان خاص کشف تام محمدی ـ علیه وعلی أولاده السلام ـ از معجزات و مفاد آن بر چند قاعدهٔ علمی مشتمل است، از قبیل قاعدهٔ بسیط الحقیقه. و وجدان کامل، جمیع کمالات مادون را به نحو اعلا و اتم و سریان مطلق در مقیدات غیر متناهیه، بدون تجافی از مقام شامخ اطلاقی و شهود وجود جمعی کامل اطلاقی، جمیع کثرات را به شهود و علم واحد مبرا از علوم صوری ارتسامی قبل از تحقق خارجی کثرات به وجود خاص خود و ملازمهٔ تام بین صورت قدری و صور متحققهٔ در عالم کثرت مادی. و ملازمهٔ مخصوص بین عقل کلی و عقل جزیی لازم صریح ذات نفوس بالغه به مقام تعقل. و رجوع فروع جزییه به اصل کلی اطلاقی بدون حلول و اتحاد با زبان خاص وحی و ولایت که موجب قطع و یقین است و اهل فن شک در صدور آن از صاحب روح اعظم و انسان کامل حادث ازلی نمی نماید و چه بسا مبتلایان به قصور ذاتی و نفوس منغمر در اوهام قلباً از قبول آن امتناع ورزند.

با دقت در آنچه ذکر شد، معلوم می شود که اعتقاد به اولین صادر از غیب هستی که القاب و اسمای مختلف دارد، امری بدون سابقه در احادیث مسلمهٔ مقبول عند الفریقین نمی باشد، بلکه شخص وارد به اصول و قواعد عرفانی و فلسفی در آنچه مذکور افتاد، شک به خود راه نمی دهد و نیز از آن روایات صراحتاً فهمیده می شود که صادر اول بلکه کلیهٔ سواکن جبروت، انوار صرفه اند، نه وجوداتی مظلم. و حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله که مظهر تام جمیع اسمای الهیه است نورالانوار و مبدأ جمیع انوار است.

نقد بر اشکال غزالی بر قاعده صدور از واحد

ابوحامد غزالی در تهافت گفته است: بنابر اصول فلاسفه، عالم مخلوق خداوند نیست، چون آنها خداوند را واحد می دانند و معتقدند که از واحد جز واحد من جمیع الجهات، صادر نمی شود.

عرض کردم احدی از فلاسفه نگفته است از حق بسیط من جمیع الجهات، جز واحد من جمیع الجهات صادر نمی شود، چه آن که واحد من جمیع الجهات منحصر به حق تعالی است و روی این اشتباه بزرگ گفته است باید بنابر مبنای حکما، کثیر موجود نباشد.

غزالی به این مطلب توجه نکرده است که اصل کثرت با وحدت توأم است و همان صادر اول دارای وجود متقوم به حق است و در عین تقوم به حق چون متنزل از حق تعالی است و دارای وجود محدود توأم با حد عدمی است، مرکب است از جهت وجدان و فقدان و از مقام وحدت صرفهٔ حقهٔ حقیقه انحطاط دارد و این انحطاط و تنزل یا هبوط بنا به تصریح قرآن کریم حقیقت وجود را از مقام فردانیت و وحدت خارج می کند.

و عقل نیز با این که نسبت به عوالم برزخیه در وحدت متوغل است، ولی بعد از هبوط از مقام اطلاق به عقل دوم که تنزل یافت در آن، حد عدمی ظاهرتر و بارزتر می شود و عجب آن که کثرت نیز هرگز از وحدت به کلی جدا نمی شود و هر کثیری از آن جهت که تحقق وجودی دارد، واحد است ولی وحدات متفاوتند.

چون حق مقوم اشیاست در عین بساطت ذات و اتصاف به وحدت مبرا از کثرت، معیت قیومیه با اشیا دارد، وحدت مبدأ تقوم کثرات و منشأ تشخص کثرات وجودیه که در این صورت وحدت توأم با کثرات است، لذا رئیس مکرر در کلمات خود می گوید: «هو الفرد وغیره زوج ترکیبي»؛ چه آن که کثرت امری جز تعدد جهات و امور عدمیهٔ ملازم با وجود نمی باشد و کثرت به کلی معرا از

وحدت، وجود ندارد.

ابوحامد به گمان این که به عمق کلام حکما و اعماق کاینات رسیده است، مطالبی اظهار می کند که با کمال تأسف معلوم می شود در این مسأله، مطالب ابن سینا را درك نکرده است.

گویا دأب ساکنان نظامیه (شاید مکان غیرنظامیه) بر این اصل استوار بوده است که باید گفت همه چیز را می دانیم و به بیخ علم رسیده ایم. کسی که کتاب به نام تهافت الفلاسفه می نویسد، باید مطالب فلاسفه را بفهمد و تمام افکار فلاسفه خلاصه در کلمات رئیس ابن سینا نمی باشد؛ چه آن که در مسألهٔ صدور واحد از کثیر، جمعی مصرّند که از عقل اول و دوم و سوم و ... کثرت ظاهر صادر نمی شود، یعنی در عقل واقع در قرب جوار حق آن قدر کثرتی که وافی به صدور اجسام باشد، وجود ندارد و عدد ملائکهٔ واقعهٔ در عالم جبروت را خدا می داند و بس و تعدید ملائکه در ده عقل یا بیشتر، از قوهٔ بشر خارج است و شیخ نیز در این باب قاطعانه سخن نگفته است و صدور کثرت طولیه بعد از تنزلات کثیره منشأ عقول عرضیه و ارباب انواع است. و فیض وجود بعد از هبوط و نزول در عقول عرضیه، بر مراتب و درجات برزخیه مرور نموده و آخرین سمای برزخی نازلترین وجود اجسام نوریهٔ برزخیه است که با یک مرتبه تنزل، در صورت بسایط مبدأ تراکیب ظاهر می شود و عقل از نحوهٔ وجود و چگونگی پیدایش آن بی اطلاع است و اهل عرفان نیز. و شاید انبیای به تفاصیل و جزییات مظاهر وجودی آگاه نباشند، علام الغیوب از اسمای مختصهٔ حق است.

عقل به نحو کلی درك می کند که کثرت از وحدت حاصل می شود و مرتبهٔ نازلهٔ وجود، اضعف ظهور وجود و مقدمه است از برای تکامل و تحقق قوس صعود و پیدایش موالید. و برهان فقط قائم است که بعد از فعل و انفعالات کثیره از ناحیهٔ تراکم تجلیات الهیه مواد به طرف ترکیب متمایل و به جانب موالید منعطف می شود. بنابراین مرام، افلاك و نفوس فلکی و موالید، از عقول عرضیه

صادر می شوند و جهت تکثر و تعدد نفوس و ابدان در اجسام ـ مستند به رب النوع ـ با وساطت عوالم مثالیه و جهت عقلانی افلاك ظل رب النوع و جسم فلک مستند به جهت مثالی افلاك به «هورقلیا» معروف است و بالاخره مثال فلکی و عقل و خیال آن مستند به ارباب انواع است و عقل مبدأ اجسام، نازل ترین درجات عقول است که قریب الافق با نفس می باشد. اشراقیه و صوفیه بر آنند که مبدأ اجسام مادی، اجسام مثالی است.

ابن سینا در این مسأله که از واحد بسیط صرف و وجود بحت مبرا از جهتی و جهتی و منزه از جهات متکثره، جز واحد صادر نشود، برهانی غیرقابل خدشه ـ همان طوری که ذکر شد ـ اقامه نموده است و در اعتبار کثرت در عقل اول که اولین کثرت ظاهر در دار وجود می باشد محق است؛ چه آن که عقل «بسیط الحقیقة» به نحو اطلاق نمی باشد، دارای وجودی بسیط است که در عین بساطت محدود و قهراً مرکب است از جهت متحصل و لامتحصل و از ناحیهٔ همین کثرت، وجود بعد از تنزلات توأم با کثرات متضاعفه می گردد. و این اشکال یا منع بر شیخ وارد است که این کثرت وجداناً مصحح صدور جسمانیات موجود در افلاك بنابر هیئت بطلمیوسی نمی باشد و حصول اجسام ـ چه فلکی که ابداعی است و چه اجسام در عالم ماده که از طریق حرکت حاصل می شود ـ از ملائکه واقع در جوار حق که جهت امکانی آنها مندك در نور غیرمتناهی حق و نور الانوار است صادر نمی شود و این نیز مبرهن است که کثرت افرادی ناشی از ماده و استعداد، از جهت فاعلی نیز می تواند تحقق پیدا نماید، نظیر کثرت افرادی در ملکوت مثالی و اجسام نورانی که فقط مستند است به جهات فاعلیه در عقل.
ابن سینا نیز در این که حتماً عقل اول از ناحیهٔ جهات متکثره منشأ اجسام فلکی توأم با نفوس دارای تعقل و تخیل می باشد، جازم نیست و شاید در مواردی به تمجمج افتاده است و کفاه شأناً.

مقصود آن که کثرت از عوارض حقیقت وحدت و منبعث از وحدت است

و کثرت در همه جا به تبع وحدت تحقق دارد. و این نکته چنان بر صاحب تهافت پوشیده است که از نهایت حیرت دچار پریشان گویی شده، ولی بعد از نجات از علم کلام آن چنانی که قسمتی از آن را به صورت «لجام العوام» درآورده است. و حال آن که بشر غیرمعصوم بدون «لجام» قدری شلوغی بار می آورد. و اگر عقل مقهور احساسات نگردد، خود عقال و «لجام» است و نفس بعد از بلوغ به مقام عقل بالفعل خصوصا در مقام رسیدن به مرتبهٔ خلاقیت نسبت به صور ادراکیهٔ محضه معرا از ماده و مقدار و حصول ملکهٔ درك کلیات و حقایق سعی در دیار حقایق ارسالیه از قواطن جبروت، به عالم انوار محضه پیوسته است. و حصول ملکهٔ اتصال به عالم انوار به شرط عدم آلودگی نفس به تبعات ملکات و خلقیات خاص مرتبهٔ نازلهٔ نفس از عوامل بهیمی و شیطانی و عبور از تبعات نفس اماره و تخلق به اخلاق اولیا و بلوغ به مقام نفس مطمئنه، به صریح ذات و تمامیت هویت مظهر تجلیات خاصهٔ الهیه و عنایت ربانیه می گردد و اتصال به جبروت برای روح از «حال» به «مقام» تبدیل می شود.

نفس مطمئنه نفسی را گویند که استعداد ذاتی و قوهٔ کمال آن به تمام هویت بالفعل شود و حالت منتظره در کتاب استعدادش باقی نماند و خطاب «ارجعی» را به صریح ذات اجابت گوید. نفس مطمئنه را به نفس بالغ به «مقام السکینه» و نفس بالغ به اعلا درجات از کمال که مطلقاً در آن جهت اضطراب و عدم آرامش وجود نداشته باشد و مطلوب و مقصود و مورد عنایت خالصهٔ حق واقع شود که رجوع به حق با سخط و عدم رضای حق سازگار نباشد و دخول در باب رضا جز با رضا به قضای الهی و تحقق به عبودیت خاصه تحقق نیابد، تعبیر کرده اند.

در کتاب عقل و جهل کافی تألیف شیخنا الأقدم الکلینی از جمله مقامات شریفهٔ عقل، یعنی اول صادر از حق رضا به قضاء الله و ترك شکایت از مقدرات است: «بل الرضا من أعلی مقامات المقربین، لأنه ثمرة المحبة، فیجب علی کل مؤمن أن یرضی بقضاء الله في کل ما قضی وقدره. قال الله تعالی: «رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ

وَرَضُوا عَنْهُ[1]» وقال: «وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ[2]» فقد رفع الله الرضا فوق جنات عدن، كما وقع ذكره فوق الصلاة ... فرضوان الله رب الجنة أعلى من الجنة، بل هى غاية سكان الجنان[3]».

مرتبهٔ ادنای رضا، همان حاصل فرمودهٔ «رضانا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً» می باشد که صاحب منازل از آن به «قطب رحی الاسلام وهو يطهر من الشرك الاكبر» تعبير نموده است و درجهٔ اعلای رضا، الرضاء برضی الله می باشد که حق از ناحیهٔ تجلی خاص این مرتبه، صفات خود را جانشین صفات عبد نموده و در نتیجه اراده و رضا و سخط عبد سالک مبدل به اراده و رضا و سخط الهی گردیده. به این معنا که عبد «لايری لنفسه رضاً ونفعاً وضراً»، بلکه ارادهٔ خود را مندك و فانی در ارادهٔ مطلقهٔ حق می بیند به نحوی که اگر حق او را در نار بخواهد، بین جنت و نار تمیز نمی دهد و نار را اختیار نماید: «پسندد آنچه جانان می پسندد»، كما أشار إلى هذا المقام علي وأبنائه ـ عليه وعليهم السلام ـ في موارد متعددة، و این مقام اختصاص به ارباب محبت خالصه و مجذوبان و محبوبان حق دارد و از خواص ولایت کلیه است.

اعتذار

برخی از مباحثی که در این نوشتار عنوان شده است، از مسائل غامضه و عویصه به شمار می رود، لذا به تکرار بعضی از آن مبادرت شد. در این بخش با تعبیر دیگر در اطراف بحث از صادر اول که در روایات عامه و خاصه نیز از آن به عبارات مختلف تعبیر شده است، بحث می شود.

اشکالات و نیز مناقشاتی را که ابوحامد غزالی حول این مسأله و مسائل دیگر

---

۱. مائده(۵) آیهٔ ۱۱۹.

۲. توبه(۹) آیهٔ ۷۲.

۳. ر.ك: صدر الدين شیرازی، *شرح اصول کافی*.

ذکر کرده است، علمای اشعری بعد از او با تعبیری دیگر، عنوان کرده اند. لذا بعد از نقل مطلب او از دیگران نیز مطالبی نقل خواهد شد. بارها عرض شد که مناقشات یا شبهاتی که حول مباحث مهم الهی از قبیل اثبات واجب و وحدت حقیقت حق و صفات حق و نحوهٔ صدور کثرت از مبدأ وجود و مسألهٔ علم حق قبل از کثرت، ذکر شده است، در حقیقت در مقام دفاع از مبانی و اساس و قواعد مقرر در کتب مشایخ متکلمان اشاعره به عمل آمده و ربطی به شریعت اسلام ندارد و این مرض خانمان سوز در کتب فرق مختلف وجود دارد و هر صاحب منصب علمی در دوران علم کلام طریق خود را حق و دیگر طرق را باطل دانسته است که «وللناس فیما یعشقون مذاهب».

مسألهٔ صدور کثیر از واحد به وحدت حقهٔ حقیقیهٔ اطلاقیه و بسیط از جمیع جهات، از امهات مباحث الهی است و تصور واحد حقیقی و بسیط الحقیقه که از آن به وجود صرف و واجب من جمیع الجهات و تمام حقیقت واجب و نور الانوار در مشرب حکمت اشراق، و به حقیقت وجود و احدیت ذاتیه و غیب الغیوب و عنقای مغرب بنابر مشرب عرفا، وأحدی الذات وأحدی المعنی بنابه روایات اهل البیت علیهم‌السلام تعبیر می شود، از غوامض مباحث الهی است و هر کس در قاعدهٔ الواحد اظهار شک نموده است، تصور درستی از وحدت حق ندارد و یا ـ العیاذ بالله ـ حق ـ تعالی ـ را واحد حقیقی نمی داند و کثرت واقعی در مبدأ فیاض قائل است، مثل اتباع شیخ اشعری از قبیل ابوحامد در تهافت و خطیب رازی و محمد شهرستانی در آثار خود.

اشاعره ذوات ممکنات را مستقل دانسته و فعل صادر از ممکنات را (بدون واسطه و بدون تعقل مناسبت بین آثار و مبادی آثار) یکسره مستند به حق می دانند و به ارادهٔ جزافیه قائل هستند؛ ابوحامد غزالی بعد از گرایش به عرفان به این مسلک (جبر در افعال) سخت پایبند است. ما در مباحث آینده، عبارات تهافت را مورد دقت و مناقشه قرار می دهیم و از کتاب احیاء علوم الدین نیز مطالبی

نقل می کنیم. قبل از نقل چند مطلب از اثولوجیا، برای به دست آمدن زمینهٔ بحث به نقل کلامی از صدر الحکما مبادرت می شود.

سخنی از صدر المتألهین در علم خدا به اشیا پیش از کثرت

قال افضل المحققین وشیخ العرفاء الکاملین صدر المتألهین في بیان کیفیة علمه ـ تعالی ـ بالأشیاء قبل الکثرة علی سبیل التفصیل:

«ومن الأمور الواجبة إدراکها وتحقیقها لمن أراد أن یکون رجلاً عارفاً بالحکمة الإلهیة أن یعلم أن للموجودات مراتب في الموجودیة، وللوجود نشآت متفاوتة، بعضها أتم وأشرف وبعضها أنقص وأخس (کالنشأة الالهیة والعقلیة والنفسیة) ولکل نشأة أحکام و لوازم تناسب تلك النشأة. ویعلم أیضاً أن النشأة الوجودیة کلما کانت أرفع وأعلی، کانت الوجودات فیها إلی الوحدة والجمعیة أقرب وکلما کانت أنزل وأضعف، کانت إلی التکثر والفرقة والتضاد أمیل، فأکثر المهیات المتضادة في هذا العالم الطبیعي غیر متضادة في العالم النفساني، کالسواد والبیاض والحرارة والبرودة، فإن کل طرفین من هذا الأطراف متضادان في هذا الوجود الطبیعي غیر مجتمعین في جسم واحد لقصورهما عن الجمعیة وقصور الجسم الطبیعي عن قبولهما معاً في زمان واحد، وهما معاً موجودان في خیال واحد. وکذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل[1]».

نقل گفتاری از اثولوجیا در نحوهٔ تحقق کثرات به وجود جمعی عقلی

شیخ یونانی، افلوطین که در مباحث[2] ربوبیات ـ بنابر آنچه که از قدمای حکما

۱. آخر مبحث علم حق به تفاصیل وجود ـ الهیات بالمعنی الاخص.

۲. اثولوجیا، المیمر الثانی، چاپ نگارنده حکمای اشراق در یونان روشی خاص داشتند و علم را با عبادات و تزکیه نفس توأم می نمودند و به معرفت نفس توجه تام داشتند، ولی شعاع دید آنها هرگز به وسعت اندیشهٔ عرفا و حکمای خودمان نیست.

در دسترس ماست ـ در بین آنان بی نظیر و یا دارای مزایای خاص است و کلمات او بعد از قرون متمادی مانند الماس می درخشد، در مقام تقریر این عویصه که حقایق متفرق در برزخ و مثال و عالم شهادت به وجودی جمعی مناسب با عالم دهر، در وجود ملکوتی به نحو وحدت و جمعیت موجود است، گوید: «إن الإنسان الحسي صنم للإنسان العقلي. والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية. ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا موضع الأعضاء كلها مختلفة».

در مقام غیب نفس، علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و کلام و حیات، به وجودی جمعی موجودند و اعضای متفرق در مرتبهٔ نازلهٔ انسان از قبیل چشم و گوش و ید و رجل، مثلاً به وجودی مناسب با مقام وحدت و جمعیت در نفس تحقق دارد. نفس در مقام تعین به تعقل و مرتبهٔ تروحن تام از مقدار و ماده، به چشم عقلی می بیند و به سمع عقلانی می شنود و به شم عقلی می بوید و به ذوق عقلی می چشد وإن سألت الحق به نمو عقلی رشد می کند؛ چه آن که غذای نفس، علوم و ادراکات عقلی و رشد آن نیز رشد معنوی است، لذا قبلة الانبیاء والاولیاء می فرماید: «روحوا نفوسكم ببديع الحكمة لأنها (فإنها) تكل كما تكل الأبدان».

در عالم عقل قوای مادی افراد انسان مثلاً به وجودی عقلانی موجود است و موضع رجل و ید و عین و سمع، واحد است. در آن جا مشک و رایحه آن واحد است. متفرقات در عالم ماده، مجتمعات در عالم دهرند. نفس انسانی در غیب ذات خود، حدیث نفس می کند و به سمع عقلی کلام غیبی خود را می شنود و به تکلم ذاتی صور مستجن در غیب ذات خود را در مرتبهٔ تفصیل ظاهر می کند وهکذا ... .

بحث ما در این بود که در مخلوق اول که از آن به حقیقت محمدیه و یا آدم اول و قلم و روح کلی و ... تعبیر شده است، همهٔ حقایق ملک و ملکوت به وجودی جبروتی موجودند و این حقیقت به اعتبار جمعیت نسبت به ملائکهٔ جبروت و ملائکهٔ موجود در عوالم برزخی و مادی، بلکه کلیهٔ حقایق نازله به وساطت عقل،

قضای الهی و نسبت به تعین ثانی قدر است، کما این که مرتبهٔ واحدیت اولین طلوع اشیا از غیب وجود به وجود قدری، مسبوق به قضای الهی و مرتبهٔ احدیت است و اشیا به وجودی جمعی در آن مشهد، مشهود حق و اولین مرتبهٔ قضا و ام الکتاب می باشد.

حقایق در آن مقام، به علمی در نهایت انکشاف بدون جهل مشهود حق و حق به منزلهٔ مرآت مبدأ انکشاف همهٔ حقایق است و هر انکشاف و ظهوری، ظل آن مقام محسوب می شود.

عقل، جامع جمیع تعینات و مشتمل بر جمیع کثرات است به وجودی واحد به وحدت اطلاقی و در علم حضوری غیرصوری، علم واحد مشتمل است بر معلومات متکثر به وجودی فارد، دربردارد: «علم بما کان وماهو کائن ومایکون من الأزل إلی الأبد» را از این حقیقت ختم نبوت و ولایت محمد مصطفی ﷺ با تلویح و اشاره و با عبارتی کوتاه و رسا در وصف این ملک روحانی که اولین جلوهٔ آن حضرت در مقام تعین خلقی است، فرمود: «له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق». و در این ام الکتاب و کتاب مبین، اسمای همهٔ خلایق من الأولین والآخرین مکتوب است، نه از سنخ کتابت در قرطاس و عجب آن که در کلام شیخ یونانی به زبان حکمت نه زبان ولایت، این گوهر تابناك تا حدی که عقل انسان متفکر و متضلع در الهیات توانایی دارد، معرفی شده است، از این قرار: «وأما العقل، فإن الفضائل فیه جمیعاً دائماً لاحیناً موجودة وحیناً غیرموجودة، بل فیه أبداً. وهي وإن کانت دائمة فإنها فیه مستفادة (أي مفاضة من الحق) من أجل أن العقل إنما یفیدها من العلة الأولی وأما العلة الأولی، فإن الفضائل فیها بنوع أعلی»[1]. چه آن که فضایل متحقق در صادر نخست ظل کمالات جمعی الهی است.

---

۱. اثولوجیا، المیمر العاشر، مطبوع در حواشی قبسات ـ اول میمر دهم. چهار میمر این کتاب با شرح قاضی سعید در منتخبات فلسفی حقیر به طبع رسیده است. این کتاب را باید با مقابله با نسخ قدیمی کم غلط چاپ کرد.

حقایق موجود در عوالم طولی و عرضی در ذات حق مکشوف تر و مشهودتر است و مشهود و معلوم در آن مقام از نهایت قوت و تمامیت قابل وصف نیست و به علم به وجه، عقل آن را می داند و صفات کمالیهٔ حق به تحققی منزه از ادراك و وصف، به وجودی واحد متحد با ذات است و تمامیت و کمال وجودی آن حد و نهایت ندارد و به وصف درنمی آید: «وَلاَیُحیطُونَ به عِلْماً * وَعَنَتِ الْوُجُوه... [۱]» و با عبارات و اشارات همین اندازه باید گفت که حقایق در مشهد علم ربوبی به علمی واجب و شهودی که به بالاتر از آن نمی توان توصیف کرد، موجود است و او خود را می شناسد و تنزیه و توحید و توصیف آن حقیقت اختصاص به خود او دارد و اگر ما را امر به تنزیه و تسبیح و تحمید نفرموده بود، آن هم به لسان انبیا، باید خاموش بودیم که: «خاموشی از ثنای تو حد ثنای تست».

سید الساجدین و امام العالمین به ساحت قدس ربوبی عرض کرد: «إلهي لولا الواجب من قبول أمرك، لنزهتك من ذكري إياك، على أن ذكري لك بقدري لابقدرك ... ومن أعظم النعم علينا جريان ذكرك على ألسنتنا واذنك لنا بدعائك».

عبادات و ادعیه مقدمه است از برای تحقق به مقام عبودیت که: «ما فقدها في العبودية وجدها في الربوبية»، نیل به تحقق و تمحض به مقام عبودیت صرفاً اختصاص به اهل الله یا آل الله دارد و قبایی است که به قامت هر کس ندوخته اند.

حقایق مفاض یا متنزل در صادر نخست و عقل اول، مبرا از تجزیه و تقدر و منزه از زمان و مکان و جهات است و موجود ابداعی عقلانی به خصوص صادر اول آنچه بر آن افاضه شده است، ازلی و ابدی است و این ملک روحانی حالت منتظره و کمالات ثانیه ندارد و «له مقام معلوم» و نوع آن منحصر به فرد است و به آن نور محمدی و جلوهٔ علوی نیز اطلاق شده است و آنچه بر ملک و ملکوت افاضه می شود من الازل الی الأبد، از طریق این حقیقت بسیطه به موجودات می رسد که

---

۱. طه(۲۰) آیهٔ ۱۱۰ـ۱۱۱.

از وجوه خلاقیت حق محسوب می شود و چون واسطهٔ ترقیم نقوش امکانیه است به آن وجود بی همال قلم نیز اطلاق شده و مورد خطاب تکوینی «أدبروأقبل» قرار گرفته است و به معراج ترکیبی در همهٔ اشیاء ظاهر، بلکه متجلی و متنزل است بدون تجافی از مقام جبروتی خود و بعد از ظهور در مظاهر خلقی به معراج تحلیلی به اصل اول خود پیوندد و مفتاح خزائن غیب در قوس نزول و مفتاح و وسیلهٔ رجوع خلق به حق در قوس صعود است وله الشفاعة التامة وانجبار النقائص بالكامل يعد من أقسام الشفاعة وإن لنبينا ﷺ شفاعة مقبولة باتفاق جميع المسلمين.

شیخ یونانی ـ رحمة الله علیه ـ در اول میمردهم از اثولوجیا گفته است: «إن الواحد المحض هو علة الأشياء كلها وليس كشيء من الأشياء، بل هو بدو الشيء وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها منه (فيه ـ خ ل) وليس هو شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها».

در کافی و توحید صدوق در باب جواز اطلاق الشيء علیه ـ تعالی ـ، مکرر اهل بیت ﷺ می فرمایند: «شيء لا كالأشياء» و در این عبارت سعی فرموده اند که اصحاب در ورطهٔ تشبیه و تعطیل گرفتار نشوند و جملهٔ: «يخرجه عن الحدين: حد التعطيل وحد التشبيه» کثیر الدور بر لسان مبارك ارباب عصمت است. کریمهٔ «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ[1]» صریح در معیت قیومیهٔ حق است و «أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورِ[2]» و «إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ[3]» دلالت بر ظهور اشیا از حق و رجوع اشیا به اوست و علت فاعلی و غایی، مبدأ المبادی و غاية الغايات است.

شرح کلامی از اثولوجیا

قال في أوائل الميمر المذكور: «فإن قال قائل: كيف يمكن أن يكون الأشياء

---

۱. حدید (۵۷) آیهٔ ۴.

۲. شوری (۴۲) آیهٔ ۵۳.

۳. علق (۹۶) آیهٔ ۸.

من الواحد المحض والواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولاكثرة بجهة من الجهات؟ قلنا: لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء، فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها. وذلك أنه لما لم يكن هوية، انبجست منه الهويات». یعنی آن حقیقت بی همال از نهایت وحدت مبدأ کثرات است و سر مبدییت کثرت را در واحد محض توان یافت و چون حق وجود صرف است، هویت ماهوی ندارد، لذا خلاق است و ممکنات مفیض وجود نیستند.

شیخ یونانی برخلاف غزالی در تهافت و خطیب رازی در همه جا و محمد شهرستانی در آثار خود، حق را واحد بسیط حقیقی می داند و در مقام رفع حیرت از کسانی که مبهوت مانده اند از این اصول مهم که واحد بسیط حقیقی مبرا و منزه از کثرت به چه نحو مبدأ کثرات متضاعفه در سلسلهٔ وجودات است، می فرماید: حل مشکل را باید در بساطت ذاتی حق جست و جو نمود، چون واحد است به وحدت حقهٔ حقیقیهٔ اطلاقیه و مشتمل است بر علم به کلیهٔ اشیا در عین وحدت ذات، مبدأ ظهور کثرات است. و فتح باب کثرات و واسطهٔ ظهور خیرات و برکات عقل است که با حفظ بساطت وجودی مشتمل است بر کثرت، کثرتی که بعد از تحقیق در هویت عقل بیان خواهد شد و غزالی چون حق را واحد حقیقی نمی داند، از کلام رئیس و معلم که حق را بسیط الحقیقة می دانند، سرسام گرفته و عنان قلم را رها نموده است.

صاحب اثولوجیا صریحاً ماهیت را از حق نفی و تصریح کرد که چون حق از سنخ ماهیات نیست، مبدأ ظهور کثرات است و متصف به وحدت حقهٔ حقیقیه مشتمل بر کافهٔ اسمای حسنی و صفات علیا از نهایت تمامیت و صمدیت، منشأ فیضان وجود است و اسم «الفیاض» از اسمای مبارکهٔ الهیه است.

کتاب و سنت ولویه تصریحاً و تلویحاً مملو است از آنچه که ذکر شد و اشاعره و معتزله به واسطهٔ اخذ به مشهورات و ظنون، در مباحثی که قطع حجت است، برخلاف کتاب و سنت صریحاً در حق کثرت قائلند و یا نفی صفات کمالیه از حق

نموده اند و احاطهٔ قیومیهٔ حق «وَهُوَ مَعَكُمْ»[۱] و معیت قیومیه را حمل بر معیت علمی نموده اند و در خلق اعمال نیز دچار آن همه زلات شده اند، نه از عقل صریح مدد گرفته اند و قهراً با ابتلا به اوهامشان، کتاب و سنت نیز نفعی به حال آنها نداشت و روایات شیعه در مبدأ و صفات کمالیه و وحدت حقهٔ حق و نحوهٔ معیت حق با اشیا و مسألهٔ خلق اعمال و دیگر عویصات در نقطهٔ مقابل فرق متکلمین از عامه قرار دارد. آن جماعت به جای تفکر، طایفهٔ اثنا عشریه را متهم به پیروی از حکما کرده اند و زحمت مراجعه به جوامع شیعه را هم به خود نداده اند و قرون متمادی مصداق بالاتفاق «ذَرْهُمْ فی خَوْضِهِمْ یَلْعَبُونَ»[۲] گردیدند.

ما در مقام تحقیق در اصول و ارکان عقاید به روایات وارد از طریق خودمان در مطاوی تحقیق مطالب بر سبیل برهان و عقل بحث خواهیم کرد تا به خوبی کالنار علی المنار وکالشمس في رابعة النهار واضح شود که مبانی حکما و تحقیقات آنها موجب نمی شود که کسی گمان کند، معارف صاحبان ولایت کلیه برتری خود را حفظ ننماید و مبانی حکما موجب تصغر سنت ولویه نمی شود.

پرفرق است بین مسائل عقل نظری خالی از شوایب اوهام ارباب جدال و مشاغبات و تهافتات والصراعات الکلامیة با مسائل جدلی و مشاغبی و وهمی آنها فرق واضح است هم چنان که فرق است بین مدرکات عقل ورزیده و مشاهدات ارباب عصمت که مستکفی بالذات و بی نیاز از علوم بشریه و معلم بشری اند با مدرکات بشر عادی، گرچه در اوج علم باشد، چه رسد به اهل وهم و جدال.

شرح کلامی دیگر از اثولوجیا در تحقیق صدور کثیر از واحد

قال الشیخ البارع الیوناني: «وأقول واختصر القول: إنه لما لم یکن شیئاً

---

۱. حدید (۵۷) آیهٔ ۴.

۲. انعام (۶) آیهٔ ۹۱.

من الأشياء، رأيت الأشياء كلها منه، غير أنه وإن كانت الأشياء كلها إنما انبجست منه، فإن الهوية الأولى أعني به هوية العقل هي التي انبجست منه أولاً بغير وسط. ثم انبجست منه جميع هويات الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي ...» إلى أن ساق الكلام بقوله: «إن الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما أبدع الشيء التام، التفت ذلك التام إلى مبدعه وألقى بصره عليه، امتلأ منه نوراً وبهاءاً فصار عقلاً ...».

مقصود آن که اول ما صدر از آن جا که واسطهٔ در فیض و اشرف کاینات است، جامع جمیع نشآت وجودی می باشد، به نحو اعلا و اتم و از آن جا که متقوم به حق و نحوهٔ وجود آن وجودی فقری است، فعل او فعل حق و ارادهٔ او، ارادهٔ حق ولا یشاء إلّا ما یشاء الله وبأمره یفعل، به اعتبار مقام باطن و لایت کلیه. همین عقل که از آن به نور محمدی تعبیر می شود، اول موجودی است که با آن حضرت بیعت کرد؛ چه آن که مقام ولایت کلیه یا نبوت تعریفیهٔ آن حضرت، وجود منبسط و مشیت فعلیه و نفس رحمانی است و ما وقعت تحت ذل کلمة «کن» الوجودیة، بلکه او علیه‌السلام نفس کلمهٔ کن وجودیه است و ورثهٔ احوال و مقامات و علوم او، در این مقام متحدند به تحققی واحد.

عقل اول، اول تعینی است که هویت ساریه و وجود منبسط و کلمهٔ کن وجودیه به خود می گیرد. ما چه صادر اول را مشیت فعلیه و چه عقل اول بدانیم (بنابر اختلاف مشارب) صادر اول همان اسم النور مبدأ ظهور انوار است و حق به اسم نور یا اسم ظاهر و یا اسم رحمان، مبدأ ظهور اشیاست. و در جلد اول اصول کافی از مقام ولایت کلیه به نور سماوات و ارض، تعبیر شده است و ـ العیاذ بالله ـ جهت ظلمت در آن وجود ندارد، اگر چه در کلام برخی از مسالک تفوه به جهت ظلمت شده بدون آن که معنای حقیقت محمدیه را بفهمند و بین حقیقت محمدیه و نبوت تعریفی و بین ظهور آن حقیقت در عالم ملک و متحقق به وجود جزیی شخصی صاحب نبوت تشریعی

و متعین به ختمیت[1] ولایت و نبوت در قوس صعود، تمایز بفهمند که فهم آن نهایت ادراك عقل نظری است، با استمداد از انوار ولایت به شرط داشتن ذوق سلیم و طبع مستقیم می توان تا اندازه ای که بنیهٔ عقل توانایی دارد آن را به علم به وجه درك كرد.

آنچه ذکر شد، مختصری بود از آنجه در کلمات ارباب تحقیق از قدما دیده می شود، کلماتی که از حیث قوت و متانت حیرت آور است؛ لذا جمعی گوهر شناس از محققان مسلمان، معتقد شده اند که قدمای یونان این سنخ کلمات را از انبیا گرفته اند. و آنها از طریق معرفت نفس (نه نفس مظلم مادی و شبح مکمم چنانی) به معرفت رب به اندازه ای که در خور استعداد آنها بود رسیده اند.

در مصباح الشریعة از مولای ارباب عرفان علیه‌السلام منقول است: «اطلبوا العلم ولو بالصین و هو معرفة النفس، من عرف نفسه فقد عرف ربه.»

و قیل: کان مکتوبا علی بعض الهیا کل المشیدة في قدیم الزمان: «ما نزل من السماء کتاب الاوفیه: یا انسان، اعرف نفسك تعرف ربك».

رئیس ابن سینا گفته است: «ان الاوائل کانوا مکلفین بالخوض في معرفة النفس، لوحي مهبط علیهم ببعض الهیاکل[2] الالهیة یقول: یا انسان اعرف نفسك، تعرف ربك».

معرفت نفس بعد از ترقی نفس از مقام عقل به مقام قلب و ورود در ابواب مکاشفه یا مشاهده، با معرفت ماسوی الله توأم می شود و از اخبارات قدمای از حکما می توان فهمید که آنها به فنای علمی دست یافته اند و از اخبارات اهل معرفت می توان فهمید که درجه و مقام آنان در چه حد است. و برخی (از جمله شیخ

---

۱. اغلب ولایتی ها از ولایت، ولایت مکه و مدینه می فهمند و از همه می خواهند که همین قسم بفهمند.

۲. مراد از هیکل یا هیاکل بنا یا بناهای عظیم است که به عنوان معبد شناخته می شد. الهیکل في الأصل البناء العظیم والمشید، کما قال الشارح المحقق لمقاصد حکمة الإشراق.

اشراق) بین فنای علمی و عینی فرق نگذاشته اند.

قدما از هبوط نفوس انسانی نیز سخن گفته اند و در مقام بیان کثیری از حقایق به رمز یا شبه رمز مطالبی عالی تقریر کرده اند.

نقل و تأیید

شیخ یونانی در اوایل میمر اول از اثولوجیا گفته است: «فأما أنباذقلس فقال: إن الأنفس إنما كانت في المكان العالي الشريف، فلما أخطات سقطت إلى هذا العالم وإنما صارت إلى هذا العالم فراراً من سخط اللّه ـ تعالى ـ لانه لما انحدر (انها لما انحدرت) إلى هذا العالم صار غياثاً للأنفس التي قداختلطت عقولها (عقولنا ـ خ ل)، فصار كالإنسان المجنون نادي الناس بأعلى صوت و أمرهم أن يرفضوا هذا العالم و يصيروا إلى عالمهم الأول الشريف وأن يستغفروا اللّه ـ عزوجل ـ كثيراً لينالوا بذلك الرحمة و النعمة التي كانوا فيها».

شرحی از موجودیت پیشین ارواح و هبوط و صعود آنها

أقول: يظهر من هذه الكلمات أن للأرواح والنفوس كينونة سابقة على هذا العالم، مناسبة للعالم الأرواح والعقول الجبروتية والعالم القضاء والقدر، فان ساعدتها التوفيقات الالهية و صارت كاملة في العلم والعمل تصعد إلى العالم الربوبي والشاهد على ذلك مارواه الصدوق في كتاب التوحيد: «إن روح المومن لأشد اتصالاً بروح اللّه من اتصال شعاع الشمس بها».

شیخ یونانی در اوایل میمر اول گفته است: «قال افلاطون: إن اطلاق النفس من وثاقها إنما هو خروجها من مقار هذا العالم والترقي إلى عالمها العقلي[1]» ويؤيده مانقله ورواه شيخنا الصدوق في كتاب الإعتقادات: «إن الأرواح في الدنيا غريبة

---

۱. ر. ك: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج۳، ص ۳۷ـ۳۹، به تصحیح نگارنده.

وفي الأبدان مسجونة».

افلوطین از کتاب «فاذنْ» نقل کرده است: «إن علة هبوط النفس إلی هذا العالم هو سقوط ریشها، فإذا ارتاشت ارتقت الی عالمها». سقوط پرها عبارت از تنزل و هبوط از ملکوت است که به آن ادبار و نیز اقبال اطلاق شده است. نفوس قبل از ظهور در نشآت ماده و عالم قوا و استعدادات به وجود خاص خود وجود ندارد، بلکه به وجود قدری یا قضایی در جهات فاعلیه ارواح و عقول جبروتی به کینونت عقلانی و در عالم برزخ به وجود برزخی که از آن به جهات فاعلیهٔ متحقق در عالم جبروت یا برزخ تعبیر کرده اند، تحقق دارند و وجود خاص نفوس عبارت است از: تحقق در عالم ماده ولایبعد أن یکون سقوط الریش رمزاً عما فیها مما بالقوة والارتیاش رمز أو تلویح و ایماء عن خروجها من القوة الی الفعل وبعد استکمالها بالعقل النظري والعملي یرجع إلی جوار رحمة الله.

نفس دارای دو جناح است که به عقل نظری و عملی می توان تعبیر کرد: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ[1]» و ملای رومی گفته است:

پر و بال ما کمند عشق اوست　　　موکشانش می کشد در کوی دوست

در کتاب شریف قرآن و احادیث نیز به نحو رمز از معصیت آدم و خروج آن از بهشت (جنت نزولی)، تعبیر شده است که:

سخن سربسته گفتی با حریفان　　　خدایا زین معما پرده بردار

و در بعضی از آیات کریمه که سخن از سجدهٔ آدم و تمرد شیطان به میان آمده است، لسان آیات، لسان دهری است و امر تکوینی هبوط را از جنت نزولی همهٔ آدمیان امتثال کرده اند: «وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ»[2] و اگر آدم خلق نمی شد، عالم مادی بی معنا بود و این مسأله غامض ترین مطلب در آیات قرآنیه

---

۱. فاطر(۳۵) آیهٔ ۱۰.

۲. بقره(۲) آیهٔ ۳۶.

است از برای کسی که بخواهد بفهمد و این مهم را با حفظ قواعد عقلی و مسائل علمی زیست شناسی (البته از سنخ مسلم آن) مورد تحقیق قرار دهد. انسان ها دوران طویلی را در صورت آدم های ابتدایی ـ چه بسا انسان های بالقوه و حیوانات بالفعل ـ پشت سر گذاشته اند، تا به تدریج با صبر و تأنی به طرف مدنیت رفته و با تهیه وسایل ابتدایی دفاعی، مدت ها نسل خود را حفظ و با ظهور عقل کامن در نهاد خود، ده نشین و شهرنشین شده اند. و آن چنان ترقی نموده اند که وارد عرصهٔ فضا شده و با دانش، طبیعت را تسخیر و شاید در آینده در کرات دیگر نسل انسانی را منتقل نمایند.

در کتب کلامی غیرتحقیقی این سخن پیش آمده است که انسان مقدم بر نطفه است یا نطفه مقدم بر انسان و تخم مرغ مقدم بر مرغ و یا مرغ مقدم بر تخم مرغ خلق شده است. و این کلام در کلیهٔ اشجار و گیاهان دریایی (که نود درصد اکسیژن منشأ حیات را تهیه و فقط ده درصد آن را جنگل ها و درختان و اشجار غیرجنگلی تأمین می کند) جاری است.

محمد شهرستانی که مانند همه اشاعره قائل به حفظ اصول و قواعد نیستند و با ارادهٔ جزافیه همه مشکلات را حل شده می دانند، در «المصارع» این توقف را، توقف دوری پنداشته و برای رفع آن گوید: «ابتدأ بخلق اکمل.» محقق طوسی فرموده است: «أحْسنت یا علامة، في ما یسأل عنه العوام و الصبیان، فإنه لیس بدور ههنا إلّا في اللفظ وقد اشتبه علی المصارع الدور بالتسلسل ...».

بنا به زعم مصارع باید کامل ترین اشجار و حیوانات و انسان ها در بدو خلقت به وجود آمده باشند. معدن بر نبات و حیوان بر انسان در خلقت مقدم است و طبیعت بعد از استیفای جمیع درجات اخس وارد مقام اشرف می شود و فیض حق بعد از مرور در عنصریات و سوق بسایط اولیه به جانب ترکیب و طی درجات جمادی و نباتی و حیوانی به عالم انسانی می رسد. و بالاخره در قوس نزول از مبدأ وجود، فیض طالع و بعد از تنزلات متعدده به آخرین مرتبهٔ نزول که از آن در کریمهٔ

مبارکه به «أَسْفَلَ السَّافِلِين[۱]» تعبیر شده است، می رسد و در قوس صعودی ازقوهٔ وجود شروع و بالاخره در صورت و هیکل انسان کامل به اصل خود پیوندد که «وَأَنَّ إِلیٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهیٰ.[۲]»

از آنچه ذکر شد در احادیث عقل و جهل، تعبیر به «أول ما خلق اللّه العقل وقال له: أقبل، فأقبل» و در مواردی «ثم قال له: أدبر فأدبر. فبعزّتي وجلالي، ما خلقتُ خلقاً أعظم منك، بك أعطي، وبك آخذ، وبك أثيب وبك أعاقب» شده است. در همان کافی از عقل به «اول خلق من الروحانيين» تعبیر شده است و روح نیز در احادیثْ اعظم از حوامل عرش و سدَنَهٔ علم می باشد. و این حقیقت چون نقطهٔ سیال، هبوط و نزول و عروج و صعود دارد و به اعتبار ظهور سر اولیت و آخریت در این جوهر نورانی ظاهر می شود.

---

۱. تین (۹۵) آیهٔ ۵.

۲. نجم (۵۳) آیهٔ ۴۲.

سخنی در فنای علمی و وجودی و درجات عروج

این بحث محتاج به تحقیقی تفصیلی است و متضمن دقایقی است که در احادیث معراج به آن تصریح و تلویح و اشاره شده است و عروج آن به صلات الهی محمدی ختم می شود که قلم از تحریر برخی نکات عاجز و گوش ها از شنیدن آن متحیر می شود و در این مقام ـ که سدرة المنتهی و باب جنت ذات است ـ غیب وجود بر اکمل کاینات گشوده شد و با اندك توجهی به کثرت، تنزل که لازمهٔ قبول حقیقت قرآن است، تحقق یافت و خاتم الانبیاء والاولیاء آیات قرآنیه را از قائل آن به وجودی جمعی و الهی شنید. ارباب تحقیق از قلب محمدی بالغ به مقام روح و سر و خفی و اخفی، تعبیر به «لیلة القدر» نمودند و لیلة القدر همان بنیهٔ احدی احمدی و محمدی است، کما صرح به الشیخ في الفتوحات وعبدالرزاق کاشی في تأویلاته ونعم ما قیل:

در این مشهد که انوار تجلاست　　　سخن دارم ولی ناگفته اولی است

محققان از قدمای یونان برطبق افادات و إخبارات خود به فنای علمی نائل آمده اند، ولی از گفتار آنها فنای عینی خاص محمدیین ـ علیه وعلیهم السلام ـ اگر چه مرتبهٔ نازل آن باشد دیده نمی شود.

جمعی از علما از جمله صدر الحکماء و قاضی سعید قمی و ملامحمدباقر

مجلسی ـ علیهم الرحمة ـ معتقدند که قدمای یونان مطالب[۱] خود را از انبیا گرفته اند. صحت و سقم این قول بسته است به دلایل متقن تاریخی یا وجود شواهد در کلمات آنها. قدمای یونان بنابر دلیل مسلم مطالب خود را در صورت رمز و خطابیات بیان کرده اند و متأخران آن مطالب را به صورت کتاب و منطبق با برهان درآورده اند.

افلوطین در اثولوجیا گفته است: «إني ربما خَلْوت بنفسي وخلعت بدني جانباً وصرت كأني جوهر مجرد بلابدني، فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء سوائي، فأكون العالم والمعلوم والعلم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء وما أبقى له متعجباً. فاعلم أني جزء من عالم الشريف الالِهي ذوحياة فعالة، فلما أيقنت بذلك ترقينا بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الالِهي، فصرت كأني موضوع فأكون فوق العالم العقلي، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف، فأرى هناك من النور والبهاء ما لاتقدر الألسن على صفته ولاتعيه الأسماع، فإذاً استغرقني ذلك النور والبهاء ولم أقوعلى[۲] احتماله، هبطت إلى عالم الفكرة ...».

نفوس کاملهٔ در علم که نهایت سعی آنها ارتقای به ملکوت و اتصال به نفوس کامله و أرواح عالیه از ملائکه است، اگر از موجبات آلودگی نفس پرهیز نمایند و به خداوند ملتجی شوند و استعداد عروج در آنها کامن باشد، قهراً به عالم انوار می پیوندند، چنان که شیخ یونانی از حالت و وجدان خود حکایت نماید که: «لما أطلت الفكرة وأجلت الرأي وصرت كالمبهوت، ذكرت عند ذلك أخي ارقليطوس، فإنه أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة والحرص على الصعود

---

۱. وجود اشتباهات و اغلاط فاحش در کلام آنها دلیل نمی شود که قدمای آنها متأثر از انبیا نباشند؛ چه آن که کتب متکلمان اسلامی مشتمل است بر اوهامی که عالم محقق معمولی از تفوه به آن اوهام خودداری می نماید تا چه رسد به اولیا و انبیا علیهم السلام.

۲. این فنا، فنای علمی است و شیخ اشراق بنا بر تصریح او در آثار خود و میرداماد نیز به این قسم فنا قائل شده اند و از هیمان و عدم تحملِ مشاهدات نوریهٔ خبر داده اند «قوت می بشکنند ابریق را».

إلی ذلك العالم» .

نفوس کامله و ملائکه دایماً برای سکنهٔ ناسوت از انسان های شریف دعا و طلب آمرزش می کنند و در احادیث و در کتاب آسمانی ما به آنچه ذکر شد، تصریح شده است و ملائکه «يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا» .

این قسم مطالب در کتاب و سنت خود ما به نحوی اعلا و اتم موجود است و اولیای معصومین به مقام فنای وجودی رسیده اند و لسان آنها دایماً به «رأیت ربي بربي ورأیت ربي بعین قلبي وماكنت أعبد رباً لم أره» مترنم است. ما از وصف حال و اخبارات ائمه ﷺ به خوبی می فهمیم (البته از روی موازین) در چه مقام از مقامات عالیهٔ خاص اولیا قرار دارند و در مواقع ادعیه به اسمایی که حق را می خوانند، چه اسمایی بر آنها حاکم است و جملات ادعیهٔ مبارکه حکایت از احوالی می کند که در نفوس کمل تحقق و کمون دارد و از کمون به ظهور می پیوندد و در آن احوال خدا را می خوانند و تفاوت عبارات شریفهٔ ادعیهٔ وارد از غیب حاکی از تفاوت احوال است .

در ادعیهٔ معتبر ، مخاطب ، یعنی حق متجلی از سراسر وجود ، مشهود داعی است با حفظ وحدت حق و کثرت مظاهر الهیه . و ظهور حق در مظاهر کثرت و تنزیه حق در مقام متقدم بر کثرت و نهایت قرب داعی صاحب ولایت کلیه به حق از دید قلبی سالک مستور نمی باشد ، بلکه مشهود بر سبیل عیان است و این حالت و مقام جز با فنای أفعالی و أسمایی و ذاتی و بقای به حق بعد از فنا ، حاصل نمی شود و صاحب این مقام از تجلیات متفنن حق از ناحیهٔ سعهٔ صدر و رسیدن به مقام قلب بالغ به مقام روح و سرّ و خفیّ و أخفی و نیل به مقام فرق بعد الجمع در حجاب تعینات اسماء مشعر به کثرت و وحدت قرار ندارند و از ناحیهٔ کمال استعداد ذاتی در تلهٔ شطحیات گرفتار نمی شوند و در فنای علمی متوقف نمی گردند و به چشم حق ، حق و مظاهر خلقی را مشاهده می نمایند و به لسان او ، او را می خواند و با همان لسان از احوال و مقامات خود خبر می دهد .

تفصیل این بحث در دنبالهٔ مطالب ذکر خواهد شد که طریق معرفت رب و آشنایی به احوال نفوس انسانیه و سیر قوافل نفوس به آخرت و رجوع الی اللّه در مشرب نبوت و ولایت و اتصال به عوالم ملائکه و وسایط فیض در حدّ أعلا اکمل و اتم و با قواعد عقلی نیز سازگارتر است که: «أعرفوا اللّه باللّه والرسول بالرسالة وأولی الأمر بالعدل والإحسان» بنا بطریقهٔ ولایت علویه ـ علیه وعلی أولاده السلام ـ حق را جز به حق نتوان شناخت و در جواب سائل که از او سؤال کرد خدا را به محمد شناختی یا محمد را به خدا، فرمود: «لو عرفت اللّه بمحمد لکان محمد أوثق عندي، قد عرفني اللّه نفسَه، فعرفته، وجاء محمد ـ علیه وعلی آله السلام ـ بالکتاب والبینات ...».

مطلب عرفا بالاتر از مشرب حکماست و مشرب آنان را نفی نمی‌کند. عارف بارع مولانا کمال الدین حسین خوارزمی[1] شارح فصوص در مقدمهٔ خود بر شرح مثنوی پیرامون حدیث ذعلب (نه دعلب) منقول از مولی الموالی بیانی اجمالی دارد که ذکر می‌شود.

از ذعلب یمانی علمای عامه حدیث ذکر کرده‌اند. وی پس از شنیدن حقایق از مولی الموالی یکسره به آن جناب پیوست و از نحوهٔ سؤال او از حضرت معلوم

---

۱. خوارزمی به ظاهر از عرفا و علمای سنت و جماعت است و مانند دیگر اکابر عرفا، علوی المشرب است و ارباب عصمت را بهتر از آنان که خیال می‌کنند ائمه از علم می‌ترسند و از ترس آن که موجبات تصغر کلمات ائمه پیش آید، همه را نفی می‌کنند، می‌شناسد و برای ائمه اهل معرفت مطلوب تر است از کسانی که حقیقت ولایت را ظلمت محض می‌دانند و هویت اولیا علیهم السلام را باطناً از باب عدم معرفت انکار می‌کنند. مسألهٔ اختلاف بین سنی و شیعه نبایداین دو فرقه را در مقابل یکدیگر قرار دهد و حقیر را اعتقاد بر این است که شیعه با سنی و سنی با شیعه اگر نتوانند در یک محیط با هم زندگی کنند و به جان یکدیگر بیفتند، هیچ کدام مصرف ندارند و اگر لازم بدانند، بدون تعصب بارد، عقاید خود را مورد بررسی قرار دهند و جانب اعتدال را نگاه دارند. منظور بندهٔ حقیر این نیست که معجونی از این دو طایفه به وجود آید که اول مصیبت خواهد بود و بدترین فرقه معجون از این دو فرقه می‌باشد، کما لایخفی علی المتفطن الخبیر.

می شود که به اصطلاح امروزی ها آب در گوش ریخته بودند. حضرت بعد از رسیدن به خلافت ظاهری خطبهٔ عجیبی را انشا فرمودند که ذعلب از باب تعنت خواست آن جناب را خاموش نماید، ولی آن چنان جواب مولا کوبنده بود که حالت غشوه بر ذعلب دست داد و از عمل خود پشیمان گردید[1] فصار

---

۱. در آخر حدیث مولی الموالی علیه السلام به سائل فرمودند: «ان کنت شرح الله صدرك ... فانت من المؤمنین حقا». سائل از حضرت پرسید: من چگونه بفهمم که به این مقام رسیده ام؟ حضرت فرمودند: «لا يعلم ذلك إلّا من أعلمه الله على لسان نبيه صلی الله علیه و آله و شهد له رسول الله بالجنة أو شرح الله صدره، ليعلم ما في الكتب التي أنزلها الله على رسوله وأنبيائه».

حصول علم به کتب سماویه از جمله قرآن از طریق قرائت آیات تورات و انجیل و قرآن و تلاوت سور این کتب سماوی برای صاحب شرح صدر مذکور در کلام امام علیه السلام ظهور دفعی و انکشاف دهری است، نه زمانی. صدر المحققین در الهیات، مبحث کلام این مهم را مبسوطاً تحقیق و بیان فرموده است. در سیر محبوبی(نه محبی) جذبات الهیه عبد محبوب را به اعلا درجهٔ از مراتب قرب می کشاند و بعد از نیل به اعلا مرتبهٔ از ولایت، به وجود حقانی به عالم کثرت برمی گردد و جمیع درجات ولایت را به تفصیل پیموده و بعد از رجوع به مقام فرق بعد از جمع، فرق ثانی و نیل به مقام تمکین و فناء عن الفنائین و سیر از حق به خلق و سفر از خلق به خلق به وجود حقانی به تکمیل مستعدان می پردازند. در روایت قطب الاولیاء علیه السلام تصریح فرمود که نوعی از بالغان به مقام شرح صدر، کتب سماوی نازل بر انبیا را به حسب باطن ولایت و اتصال به واحدیت در مقام تعین حق به اسم«المتکلم» در مطلع کتب الهیه، اعم از تدوینیه و تکوینیه، آنچه را که بر باطن انبیا یا کتب استعداد آنها نازل شده است، شهود می نماید و شخص حضرت مرتضی علی به تصریح محققان از عرفاصاحب مقام تمکین و دعوت است وچون نفس مقدس آن حضرت مستکفی بالذات و بی نیاز از معلم بشری است، از ناحیهٔ جذبات الهیه به مرتبهٔ اعلای از ولایت خاصهٔ محمدیه صلی الله علیه و آله بالغ می شود.

آنچه عرض شد، چه بسا باعث تحیر برخی گردد و این سخن پیش آید که از مقام ختم نبوت صلی الله علیه و آله چه عاید علی مرتضی علیه السلام شد و فرق او با حضرت ختمی مقام چیست؟ جواب آن که آن حضرت در مظهر ختمی محمدی، حق را در مقام تعین به اسم المتکلم شهود نمود و به جمیع شرایط الهیه احاطه پیدا کرد و اظهر خواص وارث ولایت کلیه و مطلقهٔ محمدیه همین است و وارث مقام و احوال و علوم ختمی نبوت قهراً بالوراثه، صاحب اعلا درجهٔ قرب و بالغ به مقام «أوأدنی» است.

از همین جهات مذکور مستفاد از کتاب و سنت نبویه، شیخ اکبر ابن عربی در فتوحات مکیه (جزء اول، باب السادس، چاپ بولاق، سنهٔ ۱۲۹۶، ص ۱۳۱، ۱۳۲) از امیرالمومنین تعبیر به: «أقرب الناس اليه(رسول الله) علي بن ابي طالب إمام العالم و سر الأنبياء أجمعين» نموده است. دوست

←

مغشیاً علیه، ثم أفاق.

در توحید صدوق ـ رحمة الله علیه ـ در باب رؤیت که مورد اختلاف معتزلی و اشعری است، معتزلی منغمر در تنزیه صرف که نتیجهٔ آن تشبیه محض است، رؤیت حق را در دنیا و آخرت منکر است و روایات و آیات راجع به لقاءالله را حمل بر لقای ثواب یا حور و قصور و ... می کنند که گویا ارباب عصمت و خداوند عاجز بودند که نتیجهٔ عمل را مستقیماً همان نیل به درجات جنات اعمالی معرفی نمایند.

اشعری نقطهٔ مقابل معتزلی قرار دارد و پا را در یک کفش کرده است که با همین دید و چشم که حیوانات نیز آن را دارا هستند، خدا را می توان دید و عقلای آنها صریح غلط کلام اشعری را حمل بر اموری نموده اند که قائل آن این مصالحه را مطلقاً قبول ندارد. و چون سنخیت بین مدرك و مدرك را اشعری نفی می کند و ترتب آثار بر مبادی آثار را به جری عادت و بالاخره آن را به ارادهٔ جزافیه در حق ارجاع می دهد، رؤیت با همین چشم ظاهر را در آخرت واقع در دنیا ممکن می داند و این مسأله را چنان کش داده اند که عقل در حیرت فرو می رود و حل مسأله آن که مردم بیکار و نان ارزان مقدمهٔ چنین نتیجه باید باشد.

مشرب قرآن و مسلک ائمه از اهل بیت عليهم السلام جواز، بلکه وجوب رؤیت به معنای معرفت به عین قلب است و با این چشم سر نتوان خدا را دید؛ ولی کلیهٔ ارباب حدیث و تفسیر از علمای امامیه جز عده ای قلیل مطلقاً رؤیت را اگرچه بر سبیل مکاشفه و مشاهده باشد نفی کرده اند و در حقیقت با کمال تأسف در مشرب کلامی تابع معتزله از قبیل قاضی عبدالجبار همدانی و دیگر ارباب اعتزال و قدریان

→ دانشمند و بسیار عزیز آقای صدوقی سها در برخی از نوشته های خود، خیال کرده است که این عبارت از شیخ منقول است و در فتوحات نیست. در تمام چاپ های فتوحات عبارت مذکور موجود است. عبارت راجع به حضرت مهدی عليه السلام در فتوحات «هو فوق عیسی» را در چاپ تبدیل به «وهو دون عیسی» کرده اند لذا شارح فصوص کاشانی در شرح فصوص و تأویلات تصریح به تقدم ولی امر عليه السلام بر عیسی عليه السلام نموده است «لکمال سعة ولایته» ـ صلوات الله علیه.

امت مرحومه شده اند.

بنده بعد از صرف مدت نسبتاً زیادی در مطالعهٔ افکار معتزله و اشاعره نیز، به این مهم دست یافتم که این دو مسلک همه جا دوش به دوش یکدیگر نسبت به دوری از واقعیات قدم برداشته اند، یکی به طرف افراط و دیگری به طرف تفریط که: «الجاهل إما مفرط أو مفرط».

چندین قرن این دو مسلک حوزه های علمی را به خود مشغول کرد و طلاب در این دو کلاف سر درگم حیران و سرگردان بودند و این هنر فلسفه بود که بالاخره اصول این دو فرقه را ابطال کرد و گرایش علما و محدثان شیعه در برخی از مسائل به ارباب اعتزال از مصایبی است که باید گفت: «إلی الله المشتکی».

با کمال تأسف باید عرض کنم ظهور ضعف و فتور علمی در حوزه ها و تنزل علوم انسانی در دانشگاه ها، پیش درآمدی است برای پیدایش نغمه های ناموزون در عقاید اسلامی در نوع والای آن. از رشتهٔ عرفان و فلسفهٔ تحقیقی برای همیشه باید غمض عین کرد و فاتحهٔ آن را خواند، نباید از حق گذشت عرفان در ادبیات فارسی پایه و خمیرهٔ ادبیات ما را تشکیل می دهد. و مثنوی شناسی و دیگر شاعران و مؤلفان کتب عرفانی ـ چون سنائی و عطار و عراقی و ... ـ اگر چه درحد ضعیف آن، سدی محکم در مقابل گرایش به مسلک های الحادی از نوع اشعریت و اعتزال و دیگر فرق است.

تتمیم و تحصیل

ما مطلب حکما را در معرفت نفس و رب ذکر کردیم. آنچه را که در ربوبیات آورده اند در حد خود خوب و عالی است و طریقهٔ آنها محکم تر از طرق اصحاب قیل وقال و ارباب جدال از فرق مختلف متکلمان و غیرمتدربان از اصحاب حدیث و روایت بدون درایت است. و عجب آن که فرقهٔ حکما چه مشاء و چه اشراق و چه دیگر حکما، به اسلام، یعنی عقاید اسلامی نزدیک ترند و شرایط تحصیل

معرفت آنها مقبول تر است، عقلاً و شرعاً و به دورترین فرق از عقاید اسلامی، متکلمان و اصحاب حدیث از عامه اند که هر فرقه ای فرقهٔ دیگر را نفی و در عقاید و اصول اختلافات بنیادی و اساسی دارند و دو فرقهٔ معتزله و اشاعره بیشتر میدان دار معرکه بودند.

حضرت ختمی مقام ﷺ به وجود فرق گوناگون و ظهور آنها مانند علف خودرو، اشارات و تصریحات دارند. و شبه ﷺ کل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السابقة. لذا دربارهٔ قدریة که به معتزله و اشاعره قابل تطبیق است فرمود: «القدري مجوس هذه الأمة»، یا «القدرية مجوس هذه الأمة» و نیز فرمودند: «المشبهة یهود هذه الأمة». هر دو فرقه، قائل به انقطاع فیض از فیاض علی الاطلاقند. و به وحدت ملاك کریمهٔ «قَالُوا يَدُاللَّهِ مَغْلُولَةٌ» تا «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ[1]» دلالت صریح بر ابطال قول قائلان به حدوث زمانی مجموعهٔ نظام وجود مشتمل بر ملکوت وناسوت و شاهد صدق بر زعم باطل فرق کلامیه دارد. و نیز به نحو کلی و جامع فرموده اند: «لتسلکن سبيل الأمم قبلكم، حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه» و در حق غلات نیز تصریح فرموده اند: «والغلات نصارى هذه الامة» أو «نصاراها».

بدون استثنا همه خود را امت مرحومه می دانند؛ یعنی هر فرقه ای، فرقهٔ دیگر را امت ملعونه می داند. ما به مناسبت در مطالب بعدی بحث خواهیم کرد و قبلاً نیز اشاره شد که معرفت از طریق براهین عقلیه، برای اوساط از مردم صاحب استعداد راقی و دارای قوت ادراك مسائل برهانی، مورد تصدیق شریعت اسلام و تعقل و تفکر در ملکوت سماوات و حقیقت عالم خلقت مطلوب و تعقل صحیح مبتنی بر برهان قویم مورد تأکید قرار گرفته است و شخص وارد به طریق عقلیه جهت اثبات مبدأ هستی و عوالم ملکوت و نشأت ملائکهٔ مقربین و ارواح کلیه و

---

۱. مائده(۵) آیهٔ ۶۴.

ملائکهٔ سکنهٔ عوالم برزخی، موفق خواهد بود و بدون مجامله و تعصب تصدیق دارم که به وسیلهٔ آیات قرآنیه و دلایل و شواهد ولویه و سنت نبویه می توان در وادی یا طرقی قرار گرفت که با عقل نظری صرف نمی توان در میدانی وارد شد که صاحبان ولایت آن را شناسایی کرده اند.

اشاره به چند اصل مهم در معرفة الربوبیة

کمل از اولیا، قدم به درجاتی بالاتر از برهان و تفکر و تعقل نهاده اند و از آن به طور یا اطوار ولایت تعبیر کرده اند که سر سلسلهٔ اولیا و سرّ انبیا و اولیا صریحاً می فرمایند: «اعرفوا اللّه باللّه، والرسول بالرسالة وأولی الأمر بالمعروف والعدل والإحسان» نفرمودند، خدا را به رسول و رسول را از ناحیهٔ اولی الامر بشناسید یا مقام رسالت را از طریق معجزه و اولیا را از طریق کرامت شناسایی کنید؛ اگر چه این قسم شناسایی نیز مطلوب و از طرق علم به حق و رسالت و ولایت است، ولی این نوع شناسایی به شناسایی از طریق عقل و فکر بالاخره محسوب می شود و رسول ختمی و وارثان مقامات و احوال و علوم او غیر از شناسایی از طریق برهان با شعب آن، خود معرفتی غیر از طرق برهان انتخاب کرده اند.

شناسایی از طرق حسی، نوعی شناسایی است، ولی شناسایی و علم از طریق عقل و معرفت از طریق برهان اشراف بر شناسایی از سنخ محسوسات دارد و درك سنخ محسوسات و علم از این راه، از طریق ادراك جزیی متخیله با کمک عقل میسور است. درك حرکت و زمان و حقایق سیاله و متصرم در مقام احساس بمعونة من الخیال واستمداد من العقل میسور است و اگر جز این باشد، آدمی از مدرکات حسی نیز محروم خواهد ماند. وهذا أصل من الأصول.

اطوار عقل را خود عقل مستقیماً معین می کند و اعتراف می کند که با حفظ شرایط برهان، لوازم و عوارض اشیا را می توان درك کرد. مثلاً مفهومی حاکی به تمام هویت از واجب الوجود تحقق ندارد، اگر چه صاحب ادراك در ذروه ای

رفیع قرار داشته باشد و مفاهیم کاشف از واقع، خود ستر و حجاب واقع بشمار می رود.

حقیقت واجب یا حقیقت مطلقهٔ وجود، محیط بر کلیهٔ عوالم ملک و ملکوت، در قوهٔ محدود متعین عقلی نگنجد و نفی ماهیت از حق یا اتحاد ذات آن حقیقت با اسما و صفات و امهات اسما و صفات، صریحاً در موطن عقل سر راست و یکسره قابل تصویر و یا قابل تصدیق نمی باشد، لذا در مقام اقامهٔ برهان، این مهم از امور مسلمه باید تلقی شود که اهل معرفت گویند: اگر به فرض محال حقیقت واجبی در عقل حصول پیدا کند، قطعاً مانند ممکنات منحل به ذاتی و وجودی زاید بر آن متعقل نمی شود، بلکه عقل وجود را در مرتبهٔ ذات حق به ملاحظات عقلیه مشاهده یا تصویر نماید و نیز کلیهٔ صفات کمالیهٔ لازم حقیقت وجود نیز در مشهد ذات به وجود ذات باید تصویر شود و این ممکنات عالم خراب آباد حدوث است که صفات کمالیهٔ آن زائد بر ذات نفس می باشد، با تصدیق به این مهم که در مقام غیب نفس، مشیت و اراده و علم و قدرت و سمع و بصر و قول، یعنی کلام، کلاً متحد با سر یا مقام خفی نفس است و هذا أيضاً من الأصول العرشية التي ترشدنا إلى معرفة الرب وكيفية انطواء كل الصفات وأمهات الأسماء في مرتبة حاق وجود الحق المنزه عن سمات الأكوان.

در مرتبهٔ ظهور نفس به تعین عقلی و خیالی و احساس و ادراك مادی و تطور آن به اطوار منمیه و غاذیه و مولده و مصوره، همان نفس با کلیهٔ قوای خود متحد و به حساب ذات منزه از این تعینات است و حق منزه از حوادث اکوان و صفات نفوس و کمالات اکوان، در مقام تجلی در مظاهر خلقیه، همان صفات اکوان وجودیه، صفات در مرتبهٔ تجلی و ظهور فعلی حق نیز می باشد، ولی به وجه اطلاق و تنزه حق از اتصاف به کمالات اکوان بر وجه تقیید. و عجب آن که نسبت همه کمالات وجودیه امکانیه به مبدأ وجود این کمالات بر وجه وجوب و انتساب صفات به هیاکل امکانیه، بر وجه امکان است. و مبدأ وجود به حکم معیت قیومیه

با کلیهٔ اشیا و تقوم ممکنات به آن حقیقت قیومی اصل و صورت تمامیه وجودی مطلق، اولیٰ و اقدم است نسبت به اتصاف به کمالات وجودیه در مرتبهٔ تفصیل و جهات نقص مطلقاً از آن جهت که نقص است، به حق مستند نیست: «وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِك[۱]». هذا أیضاً من الأصول العرشیة. و به اعتبار توحید الوهی در مبرم خطاب و کلام و کتاب خود فرمود: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِاللَّه». [۲]

---

۱. نساء (۴) آیهٔ ۷۹.

۲. نساء (۴) آیهٔ ۷۸.

تحقیقی در طریق اعلا در معرفة الربوبیة

در معرفت خاص کمل، متعلق معرفت، حقیقت خارجی است نه مفهوم مدرك عقلی ظاهر در نفس بالغ به مقام تعقل صریح معانی. پس به ناچار معرفت مطلوب کمل از انبیا و اولیا، معرفت از ناحیهٔ نفس ناطقهٔ بالغ به مقام قلب و روح و سِرّ است که اشراف واقعی بر حاق حقایق عقلیه دارد. و در قوای انسانی از جهت غیرملکوتی اش چنین قوه ای وجود ندارد که با قلب بالغ به مقام حقیقة الایمان، ملکوت را به مشیت بلکه به چشم حق مشاهده نماید که: **«عرفت ربي بربي»** و **«عرفت اللّه باللّه»** صادق آید و **«رأته القلوب بحقائق الایمان»** صورت وقوع پیوندد.

معتزلی و محدثان از خاصه نیز فضلاً عن العامه، رؤیت حق را محال و لقاء الله صریح مکرر در کتاب و سنت را حمل بر لقای ثواب و درجات جنات، آن هم از نوع جسمانی آن نموده اند و اشاعره با همین چشم سر، رؤیت را جایز یا واقع می دانند و شیخنا الکلینی والشیخ الاعظم ابن بابویه، تصریح کرده اند که اگر خدا را از هر طریق بشناسی و از هر موجودی استدلال به وجود حق نمایی، در حقیقت توسط او، او را شناخته ای و حال آن که کلمات ائمه مطلقاً و آیات قرآنیه اصلاً و ابداً با این گفته سازش ندارد.

در کریمهٔ «سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الآفَاقِ وَفِی أَنْفُسِهِم[1]» غایت استدلال و غرض از ارائهٔ آیات آفاق و انفس، حصول علم به حق و استدلال از آیات و علامات و نشانه هایی از ظهور تجلیات اسمای الهیه در مظاهر خلقیه بر موجود حق مطلق مبرا و منزه از جهات بطلان و فناست و کلیه مظاهر خلقیه از آیات آفاق و انفس، جهاتی غیر از ظهور تجلیات اسماییه و افعالیه، بلکه جلوات ذاتیهٔ حق دیده نمی شود. و کسی که دارای ذهن منحرف نباشد و عقل او از صحت و استقامت خارج نشده باشد، همهٔ اشیا را اشعات و انوار جمال و جلال حق می داند و آنها را به منزلهٔ مرایی و مناظر ظهورات اسمائیه و افعالیه می بیند و تصدیق می کند که در مجموعهٔ وجود جهتی جز حکایت و امری جز مرآتیت، وجود ندارد و سراسر وجود، اضواء و لمعات و عکوس جمال و جلال اویند و هر وجه و حکایت و نمونه و آیت و علامت و نشانه، شأنی جز جنبهٔ مرآتیت ـ آن هم به حق و از حق ـ ندارد و لذا اشیا قطع نظر از جهت حکایت، اباطیل و اوهام و امور عدمیه اند و حکایت از تمامیت و کمال حق مطلق که: «أَیْنَمَا تَوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ[2]». اما حکایتی به حق و از حق نه به خود و از خود که به خودی خود جز عدم ها نباشند.

محدث بزرگ و حکیم عارف، فیض کاشانی، در تفسیر آیهٔ مبارکهٔ مذکور گفته است: «یعنی سنریهم حججنا ودلائلنا علی ما ندعوهم إلیه من التوحید وما یتبعه في آفاق العالم وأقطار السماء والأرض من الشمس والقمر والنجوم والجبال والبحار والأشجار والدواب وفي أنفسهم وما فیها من لطائف الصنع وودائع الحکمة، حتی یظهر لهم أنه الحق، أقول: هذا القوم یستشهدون بالصنایع علی الصانع کما هو دأب المتوسطین من الناس الذین لایرضون بمحض التقلید ویرون أنفسهم فوق ذلك ...».

بعضی از روایات وارد در توضیح یا تفسیر آیهٔ مبارکه، مناسب با قوهٔ درک

---

۱. فصلت (۴۱) آیهٔ ۵۳.

۲. بقره (۲) آیهٔ ۱۱۵.

سائلان است و در این روایات، از آیات آفاق و انفس تعبیر شده است به کسوف و زلازل و جوع و عطش و مرض و صحت و غضب و خوف و فقروبی نیازی و دیگر آیات مورد ابتلای مردم، و از آیات آفاق و انفس، خسف و مسخ و قذف و از حق یا انکشاف و ظهور آن به قیام قائم عليه السلام و ادوار رجعت اراده شده است و یا ظهور قائم یوم انکشاف حق و بروز ملکوت در صور ناسوتی است و برخی از ارباب عرفان از عامه، کریمهٔ «وَيَنْصُرُكَ اللَّهُ نَصْراً عَزِيزاً»[۱] را به ظهور مهدی عليه السلام و موسم غلبهٔ حق بر باطل و هدم بنیان مفسدان في الارض تفسیر یا تأویل کرده اند و دفع دجاجله و فرق ضاله. آیات انفس از بهترین دلایل بر وجود حق و توحید آن می باشد و تجلیات و ظهورات حق در نفوس و نحوهٔ تعلق نفس به بدن و احاطه و سریان آن در قوای غیبی و جهات ظهور نفس در بدن و نظم خاص اجزای بدن و اتصاف نفس به قوای غیبی و شهادی و اتصاف نفس به مقامات صاعده و نازله و کیفیت استخدام نفس قوای ظاهری و باطنی خود و نحوهٔ انطوای عالم به قوی در غیب نفس به وجود جمعی احاطی و مظهریت آن نسبت به اسم احد و تجلی نفس در مقام عقل تفصیلی در صور عقلیه و مظهریت آن نسبت به مقام و احدیت و تنزل آن در قوا و مدرکات جزیی و استخدام این قوای متعدد با قوای مادی مانند حواس پنجگانه و بالاخره احاطه قیومیهٔ ظلیه نفس نسبت به کلیهٔ قوا و مظاهر تفصیلی نفس و اتحاد جمیع صفات کمالیه نفس مانند حیات و اراده و علم و قدرت و سمع و بصر و شم و ذوق با نفس در مقام سر و غیب مغیب نفس، وسیلهٔ بی نظیری است برای معرفت رب.

و هر چه معرفت به نفس کامل تر باشد، نتیجهٔ آن معرفت به حق متعال و بالاخره عرفان نفس ملازم با عرفان رب است و نه می توان به نفس معرفت کامل به دست آورد و نه مقوم و متجلی در هیکل نفس را می توان به حق شناخت.

---

۱. فتح(۴۸) آیهٔ ۳.

و عجبا که نفس کامل خود مشتمل است بر سماوات سبع و ارضین سبع؛ چه آن که تجلیات حق در عوالم ملکوت منتهی می شود به عالم بسایط مبدأ ترکیب موالید.

و تراکم تجلیات، مبدأ یا سبب حرکت انعطافی قوهٔ صرف به طرف امتداد جسمانی و طبع عنصری و عنصر نباتی و حیوانی و انسانی می شود. و مادهٔ انسانی در مقام قوس صعود وارد مقامات نفس و عقل و قلب و روح و سرّ و خفی واخفی می گردد و ارضین هفتگانه و سماوات سبع در عالم کبیر نفس تحقق می یابد و نفس مظهر بروز جمیع اسمای تنزیهیه و تشبیهیه و عشقیه یا حبیه و ذلیه و قهریه می باشد.

و نفس را امام صادق بزرگ ترین حجت حق و کتاب مکتوب به قلم قدرت و مظهر نفخهٔ روحی حق معرفی کرده اند و نفس کامل ولایت کلیهٔ، متصف به کلیه اسمای کلیه و جزییه حق است، جز قدم ذاتی که وجوب ذاتی نیز به آن اطلاق شده است.

نفوس متمرده، استعداد از برای تعین به صور جمیع دیوان و ددان را دارا هستند، لذا نفوس انسانی با آن که به اعتبار وجود ابتدایی موجود در عالم ماده، افراد یک نوعند، در مقام حشر و رجوع به آخرت و حق در صورت و هیکل انواع متباینه و متعدده محشور می شوند و حشر، تابع ملکات است و تجسم اعمال تابع نیات[1] و اندیشه افراد از حیث علم و عمل.

تجسم اعمال و حشر تابع نیات که مبدأ افعالند، مطابق با روایات مفید قطع و دلایل و شواهد عقلی و نقلی است و منکران تجسم و حشر اعمال، تصور درستی از تجسم و درك صحیحی از کیفیت تأثیر اعمال تابع نیات باطله و نحوهٔ تأثیر علم و عمل در نفوس را ندارند و تجسیم اعمال در سطحی گسترده از عویصاتی است

---

۱. مرحوم محدث مجلسی به گمان از دست رفتن معاد جسمانی، تجسم اعمال را منکر است و از قول به تجدد امثال نیز تحاشی دارد.

که وارثان ولایت کلیهٔ محمدیه ـ علیه وعلیهم السلام ـ از آن خبر داده اند و در آیات قرآنیه نفوس در عرصهٔ محشر با عناوین و اوصاف مختلف محشور می شوند و لسان آیات ناظر به این اصل مهم چنان کوبنده است که در اعماق وجود واقف به قواعد عقلی منور به نور شرع را در دهشت فرو می برد.

ای دریده پوستین یوسفان *گرگ برخیزی از این خواب گران*
گشته گرگان یکسره خوهای تو *می درانند از غضب اعضای تو*

در اطوار ولایت، اموری وجود دارد که عقل نظری بعد از مراجعه به اخبارات کتاب و سنت مایه می گیرد، سفر نفس اسفار (اثر بی نظیر صدر المتألهین در ادوار حکمت و معرفت) شاهد زنده و حاضر و در دسترس ماست. از مقایسهٔ این کتاب عظیم با دیگر آثار مدونهٔ ارباب تحقیق به خوبی فهمیده می شود که عقل در مباحثی از جمله مباحث مربوط به عوالم بعد از مرگ بسی پیاده است. وی در رسالهٔ سه اصل خود به این حقیقت معترف است «**وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ**[1]» که عین ثابت آنها از تعقل اولیات علوم مبدأ و معاد ذاتاً ابا و امتناع می ورزد وکان رأس مالهم الجهل والإنکار). در عرفان عملی و علم اخلاق و سلوك بین منازل السائرین خواجه و طهارة الاعراق استاد محقق و خریت فن اخلاق، فرق بسیار زیاد است و شرح شارح بی نظیر ابوالغنائم عبدالرزاق کاشی بر اهمیت منازل افزوده است.

---

۱. اعراف (۷) آیهٔ ۱۸۰.

تحقیقی در حشر

زیاد از مطلب دور شدیم. سوره النبأ ابتدا می شود به «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبَاءِ الْعَظِيمِ * الَّذى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ * كَلَّا سَيَعْلَمُونَ»[1] إلى أن قال تعالى: «إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً * يَوْمَ يُنْفَخُ فِى الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجاً»[2] بالغ به مقام جمع و تفصیل و متصف به وجودی حقانی که به موت اختیاری قیامت را در همین نشأت، شهود می نمایند. از این سؤال که قیامت در چه زمان و وقت تحقق می یابد، به لسان حال می گویند: «رو قیامت شو قیامت را ببین» سؤال به «متی» از قیامت غلط است و اهل اصطلاح می دانند که نمی شود گفت: «متی القیامة» یا «القیامة متی هي». عامه و خاصه نقل کرده اند که در حق مولی الموالی روایت شده است، نبأ عظیم علی علیه‌السلام است: «هو النّبأ العظیم وفلك نوح». آن حضرت کلمهٔ جامعهٔ بین مقام جمع و تفصیل است و خاتم ولایت محمدیه و آدم الاولیاء، صاحب مقام تمکین و مأمور به دعوت، و ظهور خاتم الاولیاء از اشراط ساعت است. حضرت ختمی مقام فرمود: «أنا والساعة كهاتين».

---

۱. نبأ (۷۸) آیات ۱ ـ ۵.

۲. نبأ (۷۸) آیات ۱۷ و ۱۸.

یوم فصل (إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً[1])، یوم تمیز بین طوایف سعدا[2] واشقیاست و افراد مردم در مقام حشر از جهت هیآت و صور حاصل از اخلاق و اعمال و ملکات به افواج مختلف با نشانه های خاص محشور می شوند و عناوین دنیوی که مدت آن عناوین، بلکه حقیقت آن خواب و خیالی بیش نیست در قیامت ملغا است، نه محرابی و نه منبری و نه مجلس درسی و نه حکمی و نه عنوانی، نه حسی و نه نسبی نه تقی بگیری و نه نقی بگیری، روابط به دور افکنده و ضوابط حکم فرماست (غیر از حسب و نسب مقام رسالت). ظواهر این عالم در آخرت مستور و سرایر آشکار است.

در تفسیر آیهٔ کریمهٔ «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجاً»[3] روایات مختلف است و حاصل معنا آن که: ارواح به اجساد متصل و خلایق در هیکل ها و صورت های متفاوت متمیزند، فوج، فوج، افواج سعدا با صورت های متفاوت و تقسیم به درجات مختلف و اشقیا در صورت افواج متعدد و متکثر محشور می شوند و اختلاف صور در اشقیا و منغمران در دنیا با حفظ خطوط سیر متفاوت بیشتر از سعداست و چه بسا افراد با چهره های متفاوت دیده شوند؛ به این معنا که در فرد واحد، چهره های متفاوت ظهور نماید و خلق کثیری از جانوران در فرد واحد ظاهر شود و چون نشأت آخرت وسیع و صور به جهات فاعلیه نفوس وابسته است، اشکال و مناقشه وارد نمی شود.

معاذ ـ رحمة الله علیه ـ از این کریمه سؤال کرد و شاید در ذهن او این معنا خطور کرد که: چرا باید نفوس در حشر متفاوت باشند؟ جناب ختمی نبوت جوابی فرمودند که جز با مشاهدهٔ عینی بواطن نفوس قبل از ظهور قیامت امکان ندارد که

---

۱. نبأ (۷۸) آیهٔ ۱۷.

۲. این مسأله نیز از غوامض علم الهی است و محققان از عرفا پیرامون آن بحث کرده اند که طرح آن بحث انگیز است. ابن عربی و شارح جندی مؤید الدین، مفصل در این مسأله بحث نموده اند.

۳. نبأ (۷۸) آیهٔ ۱۸.

بتوان چنین جوابی داد. حضرت رسول ﷺ به اعتبار اتصال به صور قدریهٔ اول، یعنی مقام واحدیت، احوال خلایق و مقتضیات نفوس را شهود می نماید، فرمودند: «یا معاذ، سألت عن أمر عظیم من الأمور، ثم أرسل عینیه» و بعد از گریهٔ شدید فرمودند: «یحشر عشرة أصناف من أمتي: بعضهم على صورة القردة، وبعضهم على صورة الخنازير، وبعضهم منكسون أرجلهم فوق وجوههم يسحبون عليها، وبعضهم عمياً، وبعضهم صماً بكماً، وبعضهم يمزقون السنتهم، فهي مدلاة على صدورهم يسيل القيح من أفواههم يتقذرهم اهل الجمع، وبعضهم مقطعة ايديهم ارجلهم، وبعضهم مصلبون على جذوع من نار، وبعضهم اشد نتناً من الجيف، وبعضهم ملبسوم حجاباً سابقة من قطران لازقة بجلودهم.

فأما الذين على صورة القردة، فالقتات من الناس؛ وأما الذين على صورة الخنازير، فأهل السحت؛ واما المنكسون على وجوههم، فأكلة الربا؛ وأما العمي، فالذين يجورون في الحكم؛ وأما الصم والبكم، فالمعجبون بأعمالهم؛ وأما الذين يمزقون ألسنتهم، فالعلماء والقصاص الذين خالف قولهم أعمالهم؛ وأما الذين قطعت ايديهم وارجلهم فهم الذين يؤذون الجيران. واما المصلبون على جذوع، فالسعاة بالناس الى السلطان. واما الذين هم اشد نتناً من الجيف، فالذين يتبعون الشهوات واللذات ومنعوا حق الله في أموالهم؛ وأما الذين يلبسون الجباب، فاهل الكبر والخيلاء».

مناسبات ذاتیه بین اعمال ناشی از نیات با صور اخرویه وجود داردو بیان آن با کمال دقت ازمختصات کشف نبوی و ولوی علیهم السلام است و خداوند عواقب آدمی را به خیر ختم فرماید. نبوی شریف مذکور، حاکی از سوء عواقب امت مرحومه می باشد.

صراط جسر محدود بین الجنة والنار: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلاّ وَارِدُهَا»[1] همان طبیعت

---

۱. مریم(۱۹) آیهٔ ۷۱.

است و حقیقت آن در قیامت ظهور پیدا می کند، عبور از عالم طبع و دار شعب خواسته های نفسانی و اجتناب از لوازم آن که قسمتی از آن در نبوی شریف مذکور رفت، بسیار صعب و خروج از عوالم بهیمی وصف ناپذیر است و عبارت ساده ای که عشری از اعشار این راه صعب العبور را بیان کند، همان است که فرمود: برنده تر از شمشیر و باریک تر از مو می باشد. جهنم باطن طبیعت است که در آخرت ظهور و بروز دارد و هیچ بهشتی بالاتر و وسیع تر از عالم انسانی نمی باشد و هیچ جهنمی سوزان تر از بواطن انسان های منغمر در عالم طبیعت نیست، «**فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِی وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ**»[1] حجاره تفسیر به قلوب قاسیه که معجزه هم آن را متأثر نمی نماید شده است. مهلک تر از هوای نفس و پلیدتر از مشتهیات نفسانی نتوان یافت.

تتمیم بحث حشر و تحقیقی در رحمت و غضب الهی

در آیهٔ بعد از کریمهٔ «**یَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجاً**[2]» مذکور است «**وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَکَانَتْ أَبْوَاباً**»[3] مواضع حواس و ادراکات ظاهری و باطنی، ابواب بهشت و جهنم است و متفاوت است به تفاوت حالات محشوران، در عرصهٔ حساب و جهنم مظهر غضب الهی دارای وجود ذاتی نیست و اگر افراد انسان، از صراط انسانی منحرف نمی شدند و معصیتی واقع نمی شد، نه در حق غضبی ظاهر و نه مظهر آن که جهنم باشد به وجود می آید و با آن که جهنم مظاهر متعدد دارد، ولی در قوس نزول، خبری از جحیم نیست و در قوس صعود بنای آن بر تمرد و معاصی قرار دارد و جمعی که اساس فیض الهی را بر رحمت استوار می دانند (و این مسأله اتفاقی است) تصریح کرده اند: دولت اسم «المنتقم» حاکم بر مظاهر عذاب

---

۱. بقره (۲) آیهٔ ۲۴.
۲. نبأ (۷۸) آیهٔ ۱۸.
۳. نبأ (۷۸) آیهٔ ۱۹.

به سر می آید و اسم رحمان، رحمت امتنانیه که به عمل وابسته نیست، حاکم بر اسم منتقم و یا (یشفع اسمه الرحمان عند اسمه المنتقم وتصير الدولة، دولة اسم الرحمان الذي وسع كل شيء وسبق على الغضب سبقاً ذاتياً، لأن رحمته ـ تعالى ـ وسعت كل شيء وسعت رحمته كل شيء، وسبقت رحمته غضبه) رحمت در همه جا به نحو اطلاق و عذاب مقید آورده شده است. و مراد رحمت رحیمیه است؛ چه آن که رحمت اگر مطلق ذکر شود شامل دو رحمت می شود و از جهت ارتباط به حق، مطلق و از جهت اضافه به غیر مقید می شود و عجب آن که غضب و انتقام حاکم بر مظاهر خاص خود به همان اندازه که وجود دارند، مشمول رحمت ذاتیه و خود از سنخ مرحومین می باشند و در مقام تخلیص رحمت امتنانیه از اسم منتقم، دولت این اسم لامحاله سر می آید.

ابن سینا عذاب را از نفوس عالم به تأثیرات اعمال پلید و عقاید و اهوای باطله و سلطه طلبان بر نفوس و منغمران در خواسته های نفسانی دایمی می داند و در این نفوس توبه در مراحلی ممتنع است.

محمود غزنوی را در خواب دیدند که تمام اعضای بدن او جز چشمش که در حدقه می چرخید، پوسیده و به خاشاك تبدیل شده بود. دانایی گفت: هنوز چشمش نگران از دست دادن سلطهٔ خویش است.

نقل بعض العرفاء عن سهل بن عبدالله التستري من مشاهير العرفاء أنه رأى اللعين، فتكلم معه وسأله عن عدم اطاعته في سجدة آدم وإبعاد نفسه عن تناول الرحمة. فقال له ابليس: كيف تبعدني عن الرحمة؟ هلاقرأت في القرآن: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»[1] وأنا داخل في كل شيء، فرحمته تسعني بمقتضى وعده، فأفحم الشيخ بذلك فسكت وفارقه، ثم رجع إلى القرآن، فوجدت الآية مقيدة بقوله: فسأكتبها للذين يتقون. فدخله الحسرة على عدم تذكره لهذا القيد حتى يجيبه ويلزمه بذلك، فكان يرجو بعد

---

۱. اعراف (۷) آیهٔ ۱۵۶.

ذلك أن يجمع الله مرة أخرى بينه وبين اللعين حتى اتفق ذلك فاستبشر به فقال: إن الآية التي الزمتني بها إنما هي مقيدة بقيد فقرأ عليه تتمة الآية وحسب أنه غلب عليه بالحجة لظهور خروجه بهذا القيد. فضحك اللعين ونظر إليه نظرة يتعجب من عقله ومعرفته قائلا: إن ثقتي بعرفانك كانت أشد مما أراك الحال عليه. فقال الشيخ: كيف ذلك؟ قال: اللعين كنت حسبتك عارفاً بأنه ليس في جانب الحق تقييد، بل هناك الاطلاق، والتقييد إنما هو من جهتك، فظهر خلاف زعمي فيك ونقض اعتمادي فيك، فاعترف الشيخ باشتبائه ...».

این قسم گفتگو و تقاول گاهی در نفس انسانی حاصل می شود و در حقیقت سائل و مجیب خود نفس است؛ چه آن که عالم نفس نشأت ادراکی اشخاص ورزیده در علم بسیار فسیح و خود عالمی کامل است و گفتگو بین عقل و عشق و وهم و عقل در نفوس بالغ به کمال نیز میدان وسیعی دارد و بهترین وسیله برای معرفت حق، نفس انسانی است که خود هیکل توحید است و درجات جنان از جنت ذات و اسما و افعال و درکات نیران و طبقات جحیم، مستقر در نفوس است و این مطلب منافات با معذب یا مبدأ نعم خارجی ندارد و تفصیل این بحث محتاج به بسط در کلام است.

این که معذب در نفوس مظهر عذاب داخلی یا خارجی است یا هر دو، اصل معذب داخلی است و نیز مبدأ ظهور نعم اخروی نیز مستجن در نفس است و اتصال به عوالم جبروت نیز مبدأ ظهور نعم اخروی است.

بین وعد و وعید فرق است وفي كلامهم: «والثناء بصدق الوعد لا الوعيد» وعن الصادق عليه السلام عن آبائه عن جده رسول الله ـ عليه وعليهم السلام: «من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز له، ومن أوعده على عمل عقاباً، فهو فيه بالخيار» وفي الأدعية المباركه: «يا قديم الإحسان ويا حسن التجاوز».

باید توجه داشت که رحمت ذاتیه امتنانیه محیط بر اسم رحیم و اسم رحیم از سوادن رحمت ذاتیه و نسبت به رحمت ذاتیه، خود مرحوم و در عالم جبروت اسم

رحیم در رحمان مستجن است و حق ـ جل جلاله ـ نفس رحمت ذاتیه است و بالاخره تابع اسم رحمان و تحت سیطرۀ حکم رحمان قرار گیرد و به غیب رحمان رجوع می نماید.

قال الصادق علیه السلام بناءاً علی ما نقل عنه الفریقین: «الرحمان اسم خاص والرحیم اسم عام ...»، این که فرمودند: «الرحمن اسم خاص» مراد آن است که این اسم مبارك اختصاص به حق دارد، ولی صفتی است عامه و شامل کلیۀ اشیاست و عین ذات و صورت آن «رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ[1]» است که از القاب خاص ختمی مقام صلی الله علیه و آله است.

ذات حق عین رحمت ذاتیه است و رحمت اسماییه و افعالیه به السنۀ خاص خود، طلب ظهور نمودند و حق به رحمت واسعه آنها را جواب گفت، لذا متعلق آن، همۀ اشیاست از جملۀ اسما و صفات و مظاهر اسما و صفات. اعیان و صور قدریه، یعنی قدر اول به رحمت رحمانیه و تجلی ذاتی از فیض اقدس در مشهد تعین ثانی ظاهر و مشمول رحمت ذاتیه و مرحوم به این رحمت هستند و رحمت رحیمیه در مراتب استعدادات و نیل اشیا به کمالات لایقۀ خود در افق اسما طالع می شود. ناچار این اسم داخل در حیطۀ اسم رحمان می گردد، لذا در «بسمله» از توابع و سدنه و ذراری این اسم کلی به حساب آمده است.

این که صاحب ولایت مطلقه فرمود: «الرحیم اسم عام»، مراد آن است که این اسم مشترك است لفظاً بین حق و خلق، ولی به «صفة خاصة» بر سبیل قوابل و استعدادات و کمال مقتضی استعدادات قهرا بعد از طلوع رحمت رحمانیه حاصل می شود.

قال الشیخ البارع: «فأمتن بالرحمان وأوجب بالرحیم وهذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحیم في الرحمان دخول تضمن، فإنه کتب علی نفسه الرحمة سبحانه لیکون

---

۱ ـ انبیاء (۲۱) آیۀ ۱۰۷.

ذلك للعبيد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد حقاً على الله أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة أعني رحمة الوجوب».

این قسم از مطالب طالع و ظاهر از کشف محمدی و علوی است و از دایره فهم عقل و ادراکات نظر خارج و عقل بعد از مطالعه و تفکر کلماتی نظیر آیات مذکور در رحمت و روایات مرویه نظیر آنچه که از امام صادق علیه‌السلام نقل شد، قدری چشمش باز می شود. صدر المتألهین در تفسیر و برخی از آثار حکمی خود به این قسم از مباحث توجه تام دارد.

این سخن را درنیابد هیچ فهم ظاهری

گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی

این که در کریمهٔ مبارکه فرمود: «كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ[1]» همین کتابت نفس امتنان است. تعمیم رحمت و شمول وسعهٔ آن «وسعت رحمتی غضبی» و «وسعت رحمته غضبه» مصداق امتنان و مبین «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ[2]» است و «سَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ[3]» داخل رحمت امتنانیه است از باب تضمن مطلق نسبت به مقید و دخول مطلق در مقید در مقام ظهور و استجنان مقید در مطلق؛ لذا يحسن الثناء على الوعد دون الوعيد، ولكن الرحمان في الوعيد بالخيار ولعل إلى ما ذكرناه أشار الإمام الصادق علیه‌السلام بقوله: «ومن أوعده على عمل ثواباً فهو منجزله (لأنه ـ تعالى ـ صادق الوعد) ومن أوعده على عمل فهو بالخيار.»

ولی ما همه باید بدانیم در نبوی شریف راجع به انواع حشر (حدیث معاذ) تصریح شد که امت محمدی موسوم به «امت مرحومه» در صور مختلف محشور می شوند و مسألهٔ تجسم اعمال امری مسلم و محقق است و نار جهنم نار خالص و صرف است که لهیب آن از باطن آدمی طالع و به قوای جسمانی سرایت می کند

---

۱. انعام(۶) آیهٔ ۱۲.
۲. اعراف (۷) آیهٔ ۱۵۶.
۳. اعراف(۷) آیهٔ ۱۵۶.

و از کیفیت تـأثیر آن با زبان و قلم نتوان حـقیقت آن را بیان کرد و مکـث منغمران در عالم دنـیا در درکات نیـران، بسیار طولانـی و وابسته است بـه غلظت و رقـت جلود متجسم از قبایح اعـمال و اعتقادات و شرور. و صـور جالب نقمـت و عذاب و هر فعل و قول و گفتار و عملی که از نیات پلید ظاهر شود، به ملکوت راه نیابد و هباءاً منثوراً شود و در عالم اجسام متوقف گـردد و صورت جسمانی اعمال توأم با شرور مترتب بر جهت ناسوت و وجههٔ طبیعت نفس و قصد ناپاك در آخرت ظهور نماید و بر جهت جسمانی و صورت اخروی نفس افزوده می شود.

روایت شریفهٔ نبوی ﷺ: «إن غلظ جلد الـكافر اثنین وأربعیـن ذراعا، وإن ضرسه مثل أُحد و إن مجلسه في جهنـم ما بین مكة الی المدینة» و کریمهٔ «**كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ**»[1] دلیـل مطـلب مـذکور اسـت. در جمـعی صـور اعـمال متفـاوت است و اعـمال نیـک صورت خاص خـود و اعـمال بد نیـز صورت ملکوتی جسمانـی مترتب بر نیت مبدأ عمل زشت را پذیرا مـی شود و چه بسا اعمال نیک چون جنبـهٔ ملکوتی آن قوی است، صور قبایح از سنـخ شرور را تحت الشعاع قرار داده و اثر آن را محو نماید.

همـهٔ صورت هـای جنـانی و حـشری و بـرزخی مـلازم است بـا هیـآت متشکـل به صور اعمال و شـریفهٔ ولویهٔ «**ویحشر الـناس علی صور أعمـالهم**» و کریمهٔ «**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**»[2] به آنـچه ذکـر شد نـاظر است. کـلم طیب نـفوس پاك مـؤمنـان و عمـل صالـح منشأ رفعـت درجات آنـهاسـت. جنبهٔ عـرضی اعـمال عـبادی از قـبیـل اذکـار و حرکـات و سکـنات که از مـقـولهٔ اعـراضـند، فـانی و آثـار ملکـوتی و باقی آن اعـمال که متـرتب بر نیات اسـت، باقی و جهـت فعلیـت نفس و رفیـق موافق جـنبهٔ داخـلی ارواح می بـاشد که نفـوس متصـف به علـم اگر چه افـضل

---

۱. نساء(۴) آیهٔ ۵۶.

۲. فاطر(۳۵) آیهٔ ۱۰.

علوم «علم توحید و ولایت» باشد، بدون عمل صالح، عروج صاحب آن از سلّم مراتب طبع و نفس به عالم نور، محال است و در صدر آیهٔ شریف مذکور است: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً، إِلَيْهِ يَصْعَدُ...[۱]».

ارادهٔ عزت بدون فهم عزت امکان ندارد و تحقق عزت بدون مظهریت نفس نسبت به اسم «العزیز» که از اسمای ذات است، ممکن نیست و تحقق به مظهریت اسمای مشعر به عزت و علو و عظمت، مثل اسم «علی» و «عظیم» بدون طریق تجرید و تصفیهٔ از رذایل صفات و محو در صفات حقی، محال است و عمل صالح منشأ تزکیه و تصفیه نفس و تحلیهٔ آن به فضایل است و تجلیه باب الابواب اتصاف به صفات الهیه و فنای در این صفات می باشد و نفس موحد آشنا به علم توحید و ولایت را به جانب حضرت وجود سوق می دهد و متحقق به مظهریت صفت یا اسم «عزیز» می شود «وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ[۲]».

خاتم ولایت محمدیه، مرتضی علی عليه‌السلام فرموده است: «العلم مقرون بالعمل، والعلم يهتف بالعمل فإن أجابه، وإلّا ارتحل»، علم و عمل با هم براق عروج و رفرف صعودند و ترقی بدون این دو، ممکن نیست. آنچه که نفس را شفاف می کند و بر آن صیقل می زند تا قبول تجلیات الهیه نماید (به حسب استعداد نفوس) عمل آمیخته به علم است.

در چند آیه بعد از آیه کریمهٔ مذکور، آیه شریفهٔ «إِنَّمَا تُنْذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصلوةَ وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ[۳]» و کریمهٔ «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ...[۴]» ذکر شده است. و خضوع و خشوع و خشیت در قلوب کسانی ظهور دارد که حق را به رفعت و عزت و عظمت می شناسند. و در

---

۱. فاطر (۳۵) آیهٔ ۱۰.
۲. مائده (۵) آیهٔ ۱۸؛ شوری (۴۲) آیهٔ ۱۵؛ تغابن (۶۴) آیهٔ ۳.
۳. فاطر (۳۵) آیهٔ ۱۸.
۴. فاطر (۳۵) آیهٔ ۲۸.

این مقام خشیت از عذاب یا خوف از عقاب نمی‌باشد و قلب خاشع و صاحب خشیت، مظهر تجلی حق به اسم «العزیز والعظیم والعلي» می باشد و خشیت دارای مراتب وسیع است.

تأثیر اذکار نیز در قلوب مختلف است، با حفظ خواص اسما و آثار مترتب بر اسما و طلب حق از ناحیهٔ خواندن اسما و اذکار. در خواص ذکر عظیم بلکه اعظم اذکار «لاإله إلا الله» از حضرت ختمی مقام ﷺ مروی است: «لا إله إلا الله لیس لها دون الله حجاب حتی تفضی إلیه.»

در روایات معراج مذکور است: «إن الجنة طیبة التربة، عذبة الماء وانها قیعان وإن غراسها سبحان الله والحمدلله ولا إله إلا الله والله اکبر»، ذکر لااله الا الله بزرگ‌ترین ذکر و مشتمل است بر توحید ذاتی و صفاتی و افعالی و «إنها أعظم کلمة نطقت بها في الإسلام». ولی تأثیر این ذکر شریف اگر توأم با صلوات و تسلیمات بر روح پاك و مطهر حضرت ختمی مرتبت و آل بیت شود، بنابر تجربهٔ صاحبان قلوب، تأثیر خاصی دارد. و شرط اول تأثیر فرایض و نوافل و اذکار و ادعیه، اخلاص تام است که قال ﷺ: «ما قال عبد لاإله الا الله مخلصاً من قلبه إلاّ فتحت له أبواب السماوات». سماوات نیز مراتبی دارد. مرتبهٔ اول آن فتح باب عوالم مثالی و مرتبهٔ اخیر آن خوض در لجهٔ وصول و شهود توحید حقیقی.

در حقیقت نماز و تأثیر آن سخن ها گفته اند و نهایت عروج حاصل از نماز، نماز الهی است و شنیدن مصلی اذکار نماز را از قائل آن، یعنی مبدأ وجود و مشاهدة الحق ذاکراً وذکراً ومذکوراً. وفي لیلة الاسراء سمع رسول الله: «یا محمد، قف ان ربك یصلي علیك.» آن خطاب، غیرخطاب این عالم و شنیدن آن نیز با گوش مشترك بین انسان و حیوان واقع نشده است. ترسیم این معنا در ذهن و تصویر عقلی آن در نهایت غموض و صعوبت است و عقل با استمداد از انوار ولایت آن را درك می کند، ولی درك حقیقت آن اختصاص به کمل از اولیا و صاحبان ولایت مطلقه دارد.

امیرمؤمنان و قبلهٔ موحدان ـ علیه وعلی أولاده السلام ـ بنا به نقل صدوق ـ رحمة الله علیه ـ در کتاب توحید نفوس را بنابر آنچه که از کلام مبارك او فهمیده می شود، بر دو قسم تقسیم نموده است: نفوس مستکفی بالذات که بی نیاز از معلم بشری هستند و نفوسی که از راه تعلم و تعلیم و عبادات، به مقامات اخروی می رسند و هر یک از این دو گروه نیز متفاوتند و تفاوت آنها بسته است به نحوهٔ استعدادات ذاتیه و کیفیت لسان ذات، یعنی استعداد ذاتی ناشی از صور قدری یا اعیان ثابتهٔ مصطلح ابن عربی و اتباع او. در کمل و صاحبان مقام تمکین و دعوت کلیهٔ کمالات وجودیه بر کتاب استعدادشان دفعهٔ ظاهر و ظهور تفصیلی آن تدریجی است و تابع مقتضیات و علل و اسباب زمانیهٔ تابع قدر است.

تحقیقی عرشی در وحی

قرآن هم از وجه خاص به حضرت ختمی مرتبت افاضه شده است و جبرئیل که خود از مظاهر مقام جمعی آن حضرت است، حامل وحی بود و مأمور ابلاغ آن و محل ظهور وحی مقام قلب و روح است و متنزل به خیال و مدرك جزئیات و محل اظهار کلمات قرآنیه است به تعلیم جبرائیل و عجب آن که آن حضرت بدون واسطه از طریق قرب وریدی و تولیه و نیز از طریق جبریل وحی و قرآن بر وی منکشف می گردید. قرآن از وجه عام و خاص نیز نازل گردیده است.

کشف قرآن بدون وساطت از مقام جمال، ملازم با جلال و شکوه و هیبت لازم مقام ربوبی و ظهور قرآن به وساطت جبرائیل، ناشی از مصدر جلال در جمال است؛ ناچار ملازم با انقهار و تأثر از قبول انکشاف وحی می باشد که اثر آن دهشت و خشیت و ظهور و انکشاف آن بدون وساطت از وجه خاص، ملازم است با انس و دنو، لذا حضرت ختمی مقام مخاطب شد به خطاب «لاَتَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ[1]» وقرائته من وجه الخاص والتولیه والقرب الوریدي من قبل أن یقضی إلیك وحیه (کنایه از آن که مقام نبوت و رسالت مقتضی اخذ قرآن از حامل وحی است) و «قُلْ رَبِّ

---

۱. طه(۲۰) آیهٔ ۱۱۴.

زِدْنی عِلْماً... » یعنی از طریق احدیت جمع الجمع افاضت نماید به تفاصیل احکام و حقایق مربوط به شریعت و حقیقت و علوم خاص مظهر اسم اعظم و صاحب مقام جمع: قاب قوسین و جمع الجمع أوأدنی را.

در مبحث قبل عرض شد که جمیع علوم و کلم و کلمات و معارف خاص مظهر اسم اعظم بر سبیل ابداع دفعتاً بر کتاب استعداد آن حضرت نازل شد که از آن جهت تعبیر به قرآن شده و تفاصیل کلم و حقایق فرقان نام دارد. این امر مسلم است که به حضرت ختمی مرتبت هنگام نزول وحی تغیر حال دست می داد و هنگام تلقی وحی، چهرهٔ مبارکش تغییر می نمود و بعد از انقطاع وحی نیز تا لحظات متوالیه به حالت عادی برنمی گشت و در اواسط یا اواخر دوران وحی، خشیت و روع در آن حضرت دیده نمی شد و این خود از خواص استقامت و تمکین است. عارف محقق شیخ بارع کامل ابن فارض که ترجمان حقیقت نبویه و از لسان و مرتبهٔ آن حضرت سخن گوید در قصیدهٔ تائیه گفته است:

وأعجب مافيها شهدت فراغتي

ومن نفح روح القدس في الروع روعتي

از لسان حال و مرتبهٔ حضرت ختمی مرتبت گوید، این راز عجیب در مقام اتصال به معشوق در من ظاهر می شد که آنچه را در مقام قرب وریدی مشاهده می کردم، در آن دنو و انس و بهجت و سرور می یافتم و در عین حال همان کشف و القا و یافت از ناحیهٔ جبرئیل ملازم بود با خشیت و خوف و انقهار.

القا از طریق حامل وحی ناشی از اسم جلال و مقام سطوت و قهر است، اگرچه در باطن آن انس و دنو و راحت و بهجت و سرور و طرب قدسی و اهتزاز علوی است و اخذ فیض بلاواسطه از طریق اسم حاکم بر عین ثابت محمدی ناشی از جمال متضمن جلال است که: «ان الجمال مستور في الجلال والجلال مطوي في الجمال».

شارح تائیه از تجلی افعال در مقام اظهار یافت خود در مقام سیر و سلوك

معنوی که براق و رفرف آن عشق یا حب مبدأ سریان و ظهور عشق در اصول و کلیات و فروع و جزییات عوالم وجودی است، شروع و اطوار سلوك را یکی بعد از دیگری تقریر و به مقام فرق بعد الجمع و صحو ثانی و تمکین بعد التلوین ختم نمود و اشاره ای نیز به وجود وارثان ولایت محمدیه نیز نموده و گفته است: «بعترته استغنت عن الرسل الوری ... [1]».

---

۱. باید عرض کنم سال ها قبل از چاپ شرح تائیهٔ فارضیه، حقیر، سعید الدین فرغانی را می شناخت، چه آن که در کتاب مصباح الانس -شرح بر مفتاح الغیب قونوی- شارح فناری در مقام حل رموز یا تحقیق عویصات کتاب بی نظیر مفتاح، همه جا از شارح فرغانی استمداد نموده است و محقق جامی نیز گفته است، مقامات و مراتب سلوك و اطوار ولایت را احدی مانند فرغانی بیان نکرده است.

بنده در صدد برآمدم شرح فرغانی بر تائیه را به دست آورده، چاپ کنم و در فهرست کتب عرفانی دو شرح از فرغانی معرفی شده است: یکی شرح فارسی که مشارق الدراری نام دارد و دیگر شرح عربی به نام منتهی المدارك ومشتهی لکل عارف وسالک. دوست عزیز دانشمند آقای محمد شیروانی از وجود دو نسخهٔ خوب در کتابخانه مرکزی خبر داد که مشارق را مطابق آن دو نسخه چاپ کردم که یک نسخهٔ آن از نسخهٔ به خط مؤلف علامه، استنساخ شده است و هر دو نسخه نسبتاً کم غلط است و نسخه ای ناقص نیز در دست داشتم که گاهی فایده ای داشت و مملو است از اغلاط. دوست دانشمند و فعال آقای افشار نیز هنگام مراجعه به کتابخانهٔ مرکزی، عنایت خاص مبذول می داشتند و تأخیر در اجابت خواهش دوستان را جایز نمی دانستند.

در عظمت قصیدهٔ تائیهٔ فارضیه و اهمیت آن همین بس که بزرگ ترین عارف اعصار و دهور، شیخ صدر الدین رومی قونوی، معاصر مؤلف تائیه آن را منظم در روم و شام و مصر تدریس فرموده است، و عارف بزرگی چون سعید الدین سعید فرغانی تقریرات استاد بزرگ خود را مرتب و منظم ضبط و خود بر آن مقدمه نوشته است. حقیر شرح عزالدین محمود کاشانی را که به غلط به نام عارف محقق کمال الدین عبدالرزاق کاشانی (قده) چاپ شده است و بعضی از ارباب تراجم نیز آن را از کمال الدین دانسته اند، از دوران گذشته در اختیار داشتم، هر کس مختصر انسی با عرفانیات داشته باشد می فهمد که آن اثر با آن که کتاب نفیسی است، از عبدالرزاق نمی باشد. شارح فصوص الحکم، قیصری نیز بر تائیه شرح نوشته است که شرح او و عزالدین کاشانی و دیگر شارحان به وضوح متأثر از فرغانی است و عجب آن که شرح های تائیه نیز مانند شروح و تعلیقات فصوص قوس نزولی دارد؛ چه آن که شروح بعد از شرح جندی و عبدالرزاق کاشانی به نظام ذبول پیوسته است.

حقیر چند نسخه از منتهی المدارك، شرح عربی بر تائیه به دست آورده است که یکی از نسخ
←

. . . .

→ فتوکپی نسخه ای می باشد که در ترکیه در زمان سلاطین عثمانی چاپ شده است و بانی خیر چاپ این کتاب سفیر کاشغر، سید یعقوب بیک هم ولایتی مؤلف به نظارت عبدالرحیم بن القاضی البخاری در سال ۱۲۸۳ هـ. ق. بوده است. نسخهٔ آن نایاب است و حقیر قسمتی از آن را برای چاپ آماده کرده ام. این نسخه را دوست دانشمندم آقای ویلیام چتیک از ترکیه فرستاده اند. نسخه به خط مؤلف در ترکیه دیده نشده است، یا دوستان نیافته اند.

دو نسخه، آقای کلانتر دوست عزیز در سال ۱۳۵۷ خورشیدی از قاهره فرستادند. فرق بین شرح عربی و شرح فارسی از این قرار است:

مقدمهٔ شرح عربی مشتمل است بر عالی ترین مباحث عرفانی که احاطهٔ به آن مباحث، کلید حل رموز و غوامض تائیهٔ فارضیه است و دیگر آن که در شرح عربی نیز به بسط و شرح مراتب و مقامات و قواعد و اصول مربوط متن پرداخته است و از تفصیل ممل و تکرار مطالب خودداری کرده است و در مواردی شرح فارسی بر شرح عربی رجحان دارد و شارح بدون تکلف معضلات عرفان را با زبان شیرین و ظریف فارسی با سهولت تقریر کرده است.

حقیر مقدمه ای مبسوط بر شرح عربی نوشته است و موارد تأثر شراح متأخر ازفرغانی را ذکر کرده است. منتهی المدارك از جهت اشتمال بر عالی ترین مباحث عرفانی و قدرت وتسلط عجیب فرغانی بر اصول و قواعد تصوف وخبرگی و چیره دستی او بر تقریر اصول تصوف و امتیاز بارز او در بیان امهات مبانی عرفانی، در بین شارحان افکار قونوی و ابن عربی، قابل توجه است.

آنچه را که فرغانی با نظم خاص تقریر نموده است آن چنان شرح صدر وقدرت در مقام تحریر معضلات نشان داده که در این باب گوی سبقت از دیگران ربوده است. نوشته های او برای فهم معضلات فصوص شیخ اکبر ابن عربی و مواضع مشکلات آثار شیخ عارف قونوی استاد او بسیار نافع و ضروری است. *

فرغانی به متابعت از استاد خود، صدر الدین قونوی از ذکر هفوات و مطالب سطحی و پریشان گویی خودداری کرده، برخلاف آنها ابن عربی در کتب تفصیلی خود خصوصاً فتوحات مکیه مطالبی ذکر کرده است که مناسب شأن عارف نحریر و دریای مواجی چون او نمی باشد.

مسألهٔ تأثر از محیط زندگی و انفعال از عقاید خانوادگی و محل پرورش علمی بسیار با اهمیت باید تلقی شود و فرق مختلف اسلام که کلمهٔ سنی و شیعی وجه مشترك و جامع این فرقه ها می باشد، خود را حق و دیگران را باطل می دانند، با این فرق حیاتی که در این فرق، به خصوص بین بعضی از اشباه العلماء که در عامه و جامعه اثر می گذارند؛ مردمان تنگ نظر و غیرقابل انعطاف و متحجب در پرده های تعصب خام وجود دارند که عرصه را بر خلق خدا تنگ و احیاناً در نقطهٔ مقابل اصل اسلام و ←

نقل و نقد اشکالی از غزالی بر قاعدهٔ الواحد

قال في التهافت: «الثالث في استحالة كون العالم فعل اللّه (فعلاً لِلّه) على أصلهم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا: لايصدر من الواحد إلّا شيء واحد، والمبدأ ـ واحد ـ من كل وجه والعالم مركب من مختلفات، فلايتصور أن يكون فعلاً لله بموجب أصلهم.» قبلاً از او نقل کردیم که گفت: «والثالث إن اللّه واحد عندهم من كل وجه والواحد لايصدر عنه إلّا واحد من كل وجه» در آن جا تدلیس کرد، چه آن که احدی قائل نیست که از واحد من جمیع الجهات، فعل واحد من جمیع الجهات باید صادر شود، لازمهٔ این قول آن است که علت و معلول در رتبهٔ واحد قرار داشته باشند و هیچ متفلسفی به این امر تفوه نمی کند، چه آن که تکافؤْ در رتبهٔ ناقض اصل خالقیت و مخلوقیت است.

این که در این جا گفت بنابر طریقهٔ حکما محال است عالم فعل حق باشد «بشرط مشترك بين الفاعل والفعل ...»، در مقام تعریض به ارباب تحقیق برآمد؛ چون او به تبع شیخ اشعری، ترتب معلول بر علت را به جری عادت می داند و

مصالح کلی مسلمین قرار می گیرند و در بین اهل فرقهٔ خاص، مانند طریقهٔ حقهٔ جعفری و مذهب امامیه مشرب ها مختلف است و چماق منحوس تکفیر نیز علی العمیاء همیشه بلند و بر فرق مخلصان از شیعیان و موالیان آل بیت فرود می آید.

مردمان مبتلا به عدم تعادل روحی و گاهی اشخاص عاری از فضایل علمی برای ستر شنایع عوامی خود و پوشاندن فضیحت جهل از خواجه نصیرالدین و ملاصدرا و فیض کاشانی و اتراب و ابتاع آنها تا اساتید عصر ما، همه را منحرف از مذهب جعفری و شریعت محمدی دانسته و کلیهٔ ارباب تحقیق از عامه و خاصه را منحرف و خود در سیاه چال جهنمی و تار و پود اوهام خود محبوس و از این مقبرهٔ ظلمانی طریقی جز جهل صرف و نادانی مضاعف و روزنه ای متصل به چاه جهنام دیده نمی شود.

* حقیر به تفصیل در مقدمه بر منتهی المدارك در نحوهٔ تأثر عارفان بعد از فرغانی از این اثر عظیم بحث نموده است و مهارت سعیدالدین در تقریر مطالب بسیار غامض با سهولت و زبانی رسا و احاطهٔ او به عرفانیات از امتیازات فرغانی است. عرفان در اسلام، از ابعاد بسیار عالی حقایق کتاب و سنت بلکه در درجه ای اعلا قرار دارد و درك و فهم قواعد و اصول آن با عقل نظری غامض ترین کار است.

به مناسبت بین علت و معلول قائل نمی باشد و علت غایی را نیز از فعل حق و تعلق اراده را بر فعل بدون مرجح جایز می داند و با کسی که نفی علیت و معلولیت می کند، از این باب که ترجیح بلامرجح را جایز و فعل را مستند به قدرت جزافیه می داند، لیس لاهل العلم کلام معهم فضلا عن الرئیس والمعلم الثانـي. براهین عقلیه ودلایل نقلیه از آن جهت موجب قطع است که بین مقدمات برهان تلازم ذاتی وجود داشته باشد و در مباحث بعد صریحاً مناسبت بین مبادی آثار و آثار را نفی می کند و این مسلک از مرام اخباری مسلک های خودمان فضیح تر است و این که در کلمات مرحوم میرزای اصفهانی و مریدان او دیده می شود که آب و نان ما را سیر نمی کند، خدا سیر می کند، به همین مرام برمی گردد.

هر انسان غیرمتدرب در علمیات می داند که مباحث علمیه بر اصل علیت و معلولیت استوار است و اگر چنین اصل بدیهی را کسی انکار کند، به هیچ چیز یقین حاصل نمی شود، لاوحی ولاتنزیل ولاوعد ولاوعید و نه اطمینان به دلایل نقلی و نه وثوق به عقل حاصل می شود و معجزات و ادیان و قوانین الهیه و قواعد عرفی همه و همه هباءاً منثوراً است.

با کمال تأسف اشاعره ترتب نتیجه به مقدمات برهان را به جری عادت می دانند و حق دارد به قاعدهٔ الواحد از باب عدم سنخیت بین علت و معلول اعتراض نماید و از محققان از حکمای اسلام تعبیر به «اغبیاء» نماید.

اگر بین علت و معلول صادر از آن، هیچ شرطی و مناسبتی نباشد، صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر و بلکه صدور کل شيء عن کل شيء، هیچ اشکالی ندارد.

این قسم از مناقشات را نمی توان حمل بر تغافل یا امور دیگری نمود، مناسبت بین علت و معلول ضروری است و اساس علیت و معلولیت بر آن قرار دارد. فعل کل فاعل مثل طبیعته، قل کل یعمل علی شاکلته، ذوات الاسباب لاتعرف إلّا بأسبابها وکل مخلوق من لوازم ذات علته. و علت به صریح ذات مبدأ معلول

و معلول مستند است به صریح ذات علت و حق متعال حقیقت صرفهٔ وجود است، و در وجود صرف جهات متعدده معقول نمی باشد.

بنابر آنچه که ذکر شد، بین مفیض بالذات و مفاض بالذات ناچار باید مناسبتی موجود باشد که از آن جهت معلول خاص از آن صادر و یا بر آن مترتب شود و در صرف الوجود، دو جهت متغایر مبدأ صدور دو معلول مباین متمیز از یکدیگر اگر متحقق باشد، لازم آید که مبدأ وجود وجود بحت و صرف نباشد و وجود از جهت واحد، نمی شود مبدأ دو معلول متمیز و متباین و متعدد شود؛ چه آن که اگر جهت واحد بالذات مبدأ صدور یکی از این دو باشد، وجود دیگری نمی شود مستند به همان جهت باشد، مگر آن که کسی بگوید بین دو معلول ممکن است، مطلقاً جهت تعدد وجود نداشته باشد.

به شرحی که عرض خواهد شد، صادر از حق باید مجرد صرف معرا از ماده و مقدار و از حیث تمامیت ذات و قوت وجود، مشتمل باشد بر جمیع فعلیات و بر آن مترتب شود جمیع خیرات و برکات.

در معلول اول کثرت تحت سطوات جلال حق مستور و مقهور قهر احدیت ذاتیهٔ حق است که نافی تعدد و کثرت است، مگر کثرت لازم معلولیت و تنزل و انقهار ذاتی و ذل تکوینی و استهلاك و فنای ذاتی در علت مفیض وجود این معلول، چون حیثیت ذات معلول عین ارتباط به حق است، فعل او فعل حق و فاعل مفیض وجود حق ـ تعالی ـ است و عقلْ فاعل «ما به الوجود» است نه فاعل «ما منه الوجود» وإن المفیض هوالحق وعقول جبروتی طراً سمت اعداد و واسطهٔ صدور کثرت یا جهات ملازم با کثرتند و جهت وجودی کلیهٔ معالیل مستند به حق و جهات تکثر و حیثیات متعددهٔ عدمیه، از لوازم ذاتی معلول و خود مجعول بالذات نمی باشد. وقد صرح الرئیس بما ذکرناه وحققناه في کتبه ومسفوراته.

شهدالله در این مباحث تا این جا ابوحامد برای فهم معضلات فلسفی از اسباب و لوازم کار، فقط عربی می داند و در مقام رد بر اسماعیلیه و باطنیه و روافض نیز

ادعا می کند که دیگران چون اطلاع کافی از عقاید باطنیه نداشته اند، توفیق حاصل نکرده اند.

چیز دیگری نیز حجة الاسلام در بین دعوا طلبکار شده و آن این که خداوند نزد حکما واحد است و از واحد جز واحد صادر نشود، بنابراین عالم نمی شود فعل خدا باشد. قول به وحدت حقهٔ حقیقیهٔ حق نزد سکنهٔ نظامیه، جرم محسوب می شده است که باید گفت: احسنت یا علامة العلماء، إن من أعظم الشناعات الواردة عليهم الإعتقاد بالوحدة ونفي الكثرة عن الحق المتصف بالأحدية الذاتية.

ایشان در آخر کتاب تهافت مدعی است مستفاد از صریح سنت و کتاب زیادت صفات بر ذات است و گفته است: «ومن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم ايضاً. واما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض[1] في تكفير أهل البدع ...» إلى آخر ما لفّقه بأوهامه وخرافاته المتراكمة الموروثة عن مشايخه وأئمته وهذا الكلام من هذا الشيخ ينبغي أن يحمل على العصبية أو قلة الإنصاف وقياس علم الحق وارادته وقدرته على الصفات الزائدة في الانسان باعتبار بعض اطوار وجوده، ناش عن قلة التدبر وعدم اطلاعه عن مذاهب أهل البيت ﷺ في توحيد الصفات واتحادها مع الذات وتصريحهم بانه ـ تعالى ـ احدي الذات وأحدي المعنى وإن الاِعتقاد بالتوحيد الذاتي مناف لما ذهب إليه الأشاعرة من القول بارتسام الصفات الكلية وأمهات الأسماء في الذات الالهية والقول بأزليتها وقدمها الذاتية ينافي التوحيد الذاتي «وكمال الاخلاص نفي الصفات عنه».

ابن سینا و اتباع او در مقام غور در آیات کریمه، معنای احد و واحد و دیگر صفات عناوین ذات را از اتباع اشاعره بهتر فهمیده اند. شیخ در مقام بیان معنای اسم «الواحد والاحد» در الهیات شفا گفته است: «وقد سبق أن الصفات الأولية

---

۱. به همین ملاک، معتزله را تکفیر کرده اند، در حالی که آنها تعطیل ذات از اسما و صفات کلیه را لازم می دانند، لشبهة حصلت لهم، اهل بیت و حکما زیادتی صفات بر ذات را مذهب الحادی می دانند.

للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الأسماء من جهة صدق معانيها عليه» . چه آن که معانی حیات و علم و قدرت و اراده و کلام و سمع و بصر از ذات منتزع و بر ذات حمل می شود. و صدق این صفات و حقایق اسما بر ذات، ناشی از تمامیت ذات و صمدیت ذاتیهٔ حق است و ذات متصف به حقایق امهات صفات در مقام غیب ذات دلیل بر تمامیت ذات و ملازم با وجود ذاتی و ازلیت مطلقه است و عدم صدق این صفات بر غیب ذات ملازم است با خُلّو ذات از امهات صفات. و نافیان صفات از غیب ذات من حیث لایشعر حق را داخل در قبائل ذوات امکانیه نموده اند. و ابوحامد با اختیار چنین مسلکی، آمادگی خویش را برای تکفیر قائلان به عینیت صفات، اعلام کرد.

کسانی که معتقدند ابوحامد غزالی با حربهٔ فلسفه به جنگ با فلاسفه دست زده، مانند خود غزالی بویی از معضلات فلسفی به مشام جانشان نرسیده است. و چون غزالی سنی متعصبی است، اهل سنت از تهافت، کتابی کم نظیر تصور کرده اند و مردمانی مبتلا به سادگی، صاحب آن را مدافع اسلام دانسته اند.

توجه شود به عبارات منقول از شفا تا معلوم شود رئیس با برهان و بیان واضح اثبات وحدت صفات با ذات می نماید. «فكما أن وجوداً واحداً في حقه علم وقدرة وحيوة، فكذلك اضافة ذلك الوجود إلى المجعولات عالمية وخالقية ورازقية وصانعية وإرادة ... ـ فانك إذا تفطنت بما مرمن الأصول وحققت الصفات الواجبية، علمت أن الصفات الأولى لواجب الوجود، هي انه موجود بحت لايشوبه ماهية ولانقص وإمكان بوجه من الوجوه ولايوجب كثرة في الذات ولافي الاعتبار» .

باید فهمید که در حق ـ تعالی ـ ذات مجرد از امهات اسما و صفات بنابر مسلک امامیه و ارباب حکمت، هیچ معنای درستی ندارد و حقیقت ذات در واقع مجمع کلیهٔ اسمای کلیه و جزییه است و وجود بحت و صرف نیز عین وجود بحت و واجد صفات کمالیه است که از آنها مسامحتاً تعبیر به عناوین متخالفه با ذات می شود و فرض ذات جدا از صفات، ولو به لحاظ و اعتبار عقل از اغلاط فهم

مشوب بأ وهـم است و هر صفتی که بـه نحو اطلاق معرا از قیـد اطلاق لحاظ شود، مشتمل است بر کـلیهٔ صفـات مأخوذ به نحـو اطلاق و به این نـکتهٔ دقیـق در احادیث امامیه اشـاره شده است لقولهم علیهم‌السلام: «والعلـم ذاته والقدرة ذاتـه والسمع ذاتـه وَالبَصَرُ ذاته» و قول علی علیه‌السلام: «وهو بصیر إذ لا منظور إلیه من خلقه» وفي کلامهم علیهم‌السلام: «خالق حیث لا مخلوق».

این که ما اثبـات می کنیم که حق ـ تعـالی ـ وجود صرف است بعد صفـات کمالیه را که از عوارض ذاتـیه وجودند، برای حق اثبـات می کنیم، معنایش این نیست که ذات در حقیقت وجود و امهات اسـما مثلاً اوصاف این وجودند، کما توهمه بعض اساتیدنا في حـواشیه علـی الأسفار (فـي مسألة الحیاة) چه آن که بـعد از تعمـق در این بحث، نتیجه ایـن می شود که حقیقت حق و صریح هویـت او، منشأ انتزاع وجود و علـم و قدرت و حیات و ... مـی باشد و فرقـی بین حقـیقت مطـلقهٔ علـم و قدرت و وجود نـیست و حقـیقت عـلم نیـز ـ إن سئلت عـن الحق ـ مشتمل اسـت بر حقـیقت مطلقه قدرت و اراده و حیات و وجود. فتأمل جیداً لئلا یخلتط علیك الأمر.

در بحث بعد خواهـد آمد که ابوحامد، ذات حق معرا از صفات ذاتـیه را به منزلهٔ ذوات ممکنـه دانسته و به این مـعنا تصریـح کرده است، چه آن که از خواص مـاهیت تعری از کلیه صفات وجودیه است و با این حربهٔ پوسیدهٔ الحادی ندای نفی وحدت ذات و بسـاطت تامـه واجب الوجـود بلنـد نموده است و خـلاصه و جان کـلام آن که حق را واحد حقیقی و بسیط الحقیقة نمـی داند تا ملزم شود به عدم جواز صدور کثیر از واحد[1] حقیقی.

نقل و شرح کلامی از ابن سینا در احدیت باری تعالی

شیخ در دنبالهٔ مطلبـی که ذکر شد، گفته است: «وأما الصفات الأخری فـبعضها

---

۱. لذا مـلاصدرا در اوایل امور عـامهٔ اسفار گـوید: «... کمـن تصدی لمقاتلة الأبطال بمجرد حمل الأثقال وآلات القتال ...».

یکون المعنی فیها هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع سلب وشيء منها لایوجب کثرة في ذاته البتة. فاللواتي تخالط السلب کقول القائل: إنه أحد لم یرد منه إلّا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة أنه مسلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه، لاإلی الأجزاء الکمیة ولا إلی الأجزاء الوجودیة ـ کالمادة والصورة ـ ولا إلی الأجزاء العقلیّة ـ کالجنس والفصل ـ وکما إذا قلنا: إنه واحد فرد، لم نعن إلّا هذا الوجود مسلوباً عنه المشارك في الجنس أو في وجوب الوجود ...».

به زعم غزالی این اغبیاء (شیخ و فارابی) از لزوم و عروض کثرت در ذات واهمه دارند و حق را از جمیع انحای کثرت منزه می دانند و عروض کثرات و یا اتصاف ذات را به کثرت ناشی از صفات زایده بر ذات منافی وجوب وجود می دانند و حجة الاسلام مفتخر است که برطبق سنت، صفات زاید و ذات متصف به صفات از ناحیهٔ صفات مرتسم در ذات و متأخر از ذات به کمالات ذاتیه و امهات صفات متصف است و از خلو ذات از کمالات ذاتیهٔ وجود مطلقاً واهمه ندارد. در کجای سنت قید شده است که صفات کلیه از مقولهٔ اعراضند. جهل شیخ اشعری از حقیقت علم، سنت اشاعره است و گویا آیات تنزیه را نخوانده اند.

شیخ با صفای فطرت دور از اوهام خاص محیط، حقیقت را در امثال این مباحث با به کار بستن عقل سلیم یافته است و آن مدعی متابعت قرآن و سنت در اوهام غوطه ور است.

عجب آن که شیخ در تفسیر سورهٔ توحید «قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ[۱]» لفظ «هو» را عنوان مشیر جهت ذات دانسته و تصریح کرده است که غیب ذات اسم و رسم ندارد و قبول تعریف نمی کند و با لوازم آن را می توان شناخت و حقیقت وجود از آن جا که از ترکیب مبراست به اجزای حدیه شناخته نشود.

قال الرئیس ـ عظم الله قدره ـ في ذیل تفسیره لسورة التوحید: «انظر الی کمال

---

۱. اخلاص (۱۱۲) آیهٔ ۱.

حقایق هذه السورة، أشار عز من قائل أولا إلى الهوية المحضة التي لااسم لها إلّا أنه «هو»، ثم عقبه بذكر الالِهية التي هي أقرب اللوازم لتلك الحقيقة وأشدها تعريفاً كما بينه، ثم عقبه بذكر الأحدية لفائدتين: الأولى لئلا يقال: إنه ترك التعريف الكامل بذكر المقومات وعدل الى ذكر اللوازم. الثانية إنه ـ تعالى ـ كامل من جميع الوجوه ورتب الأحدية على الالِهية ولم يرتب الالِهية على الأحدية، لأن الالِهية تدل على استغنائه عن الكل واحتياج الكل إليه وما كان كذلك كان أحداً مطلقاً. فالالِهية تقتضي الوحدة الالِهية ...».

شیخ الرئیس بعد از بیان معانی «الصمد»: نفی جوف از حق، به اعتبار آن که هویت مطلقهٔ الهیه معرا از ماهیت و اشتمال آن در مرتبهٔ ذات بر کافهٔ کمالات الهیه و استناد جمیع اکوان وجودیه بر آن سند مطلق و غنای ذاتی حق متصف به احدیت ذاتیه به حسب تخوم حقیقت و اتحاد صفات با ذات در غیب وجود محض معرا از صفات زایده، اشاره نموده اند به این مهم که ذات متصف به احدیت و واحدیت و اله موصوف به صمدیت، از سنخیت و مناسبت تولیدیه با اشیا منزه و خلاق وجود مبدأ ظهور درجات وجودیه است و نور محض و وجود صرف ثانی از سنخ خود ندارد واحدیت و واحدیت ذاتیه و صمدیت مطلقه به کلی نفس غیریت را از صفحهٔ وجود نفی می نماید.

رئیس به مطلب مهمی که بعدها دیگران با رنگ و لعاب آن را تقریر کرده اند، فرموده است و آن از این قرار است که حق ـ تعالی ـ در ابتدای سوره فرمود: «قل هوالله احد» و «هو» على الاطلاق اختصاص به وجودی دارد که به هویت ذاتیه موصوف و در هو، هویت به کلی ممتاز از غیر باشد و به لفظ «هو» به غیر حق نتوان با لذات اشاره یا تعبیر نمود، مگر به اعتبار وابستگی هویت او به مبدأ مطلق که «لاهو، الاهو» وقال الشیخ: «لااسم له ـ تعالی ـ إلاهو».

شیخ در آخر تفسیر توحید گفته است: چون غرض و غایت از علوم معرفت ذات و صفات و افعال حق است، و این سورهٔ کریمه متصدی بیان این حقیقت

است، مأثور است که سورهٔ توحید معادل ثلث تمام قرآن است. وعن النبی ﷺ: «أسست السموات والأرض علی قل هوالله أحد»، سورهٔ اساس نیز به سورهٔ توحید اطلاق شده است.

این سورهٔ مبارکه را سورهٔ اخلاص گویند، از آن جهت که سوره دلالت کافی و وافی دارد بر تنزیه حق از شایبه کثرت. کما قال باب مدینة علم القرآن: «کمال الاخلاص نفي الصفات عنه، لشهادة کل صفة أنها غیرالموصوف».

با کمال سهولت ابن سینا معنای اسم «الاحد والواحد» را از سورهٔ مبارکه استفاده نمود و با کمال وضوح نشان داد که معتزله و اشاعره قرآن را برای ثواب قرائت کرده اند و توجه به معانی آیات ندارند و با مختصر تفکر در این سورهٔ مملو از برکات می توان دریافت که قائلان به اتحاد ذات با امهات صفات نه از قبیلهٔ اغبیا و نه از طایفهٔ حمقااند که حجة الاسلام هر دم عفت کلام را نادیده گرفته و شهدالله چیزی جز اضلال و اغوا بر بافته های وی مترتب نبوده است.

این خود آدم های جهال و غیرواقف به الهیات و رموز مبانی علم اعلا هستند که خیال می کنند ابوحامد با فلسفه به نبرد با فلاسفه برخاسته است و تأثیر کتاب او در تشریب فلسفه نوعی سوءاستفاده از مردم سطحی و جاهلان مغرور به شمار می رود، و همیشه وسیلهٔ گمراهی نادر از مردم مشهور به فضل و ذکایند که سلسلهٔ جهال را وادار به استفادهٔ نامشروع از دین و مذهب نموده و زنجیر دیوانگان را به جنبش درمی آورند. و نزد اشخاص صاحب نظر و بی طرف و خبره در الهیات، غزالی و شهرستانی و فخرالدین رازی، در مقام نقد بر حکمت موفق نبوده اند و غزالی از آنهایی است که با مطالعهٔ فلسفه، اجمالاً فهمید که رواج آن در حوزه های علمی اساس اشعریت را به نحو بنیادی و عمیق برهم می ریزد و تحقیقات فلاسفه، او را به چاره جویی واداشت. و ما به طور مبسوط اثبات می کنیم که غزالی عقاید استدلالی خود را از حکما گرفته است.

در مسألهٔ علم واجب و توحید ذات و صفات و افعال و صدور کثرت از واحد

و ازلیت فیض و معاد و تجرد نفس و فروع مترتبهٔ بر این مسائل، طریقهٔ حکما را بر طرق دیگر ترجیح داده است و مواضع تأثر او از فلسفه مشخص و بارز است و عبارات ابن سینا در آثارش مورد استفاده قرار گرفته و به زبان او سخن گفته است، با این فرق که رئیس و فارابی تصریح کرده اند که در معاد جسمانی مقلد شریعت هستند و غزالی معاد را در بدن برزخی تصویر کرده است و در تأویل آیات معاد و روایات طریق افراط پیموده است.

محققان از عرفا در عرفان نظری، طریقهٔ حکما را اقرب طرق به شریعت می دانند و فلسفه را صریحاً بر اصول و قواعد اشعریت و اعتزال ترجیح داده اند و اشکال اساسی آنها در این کلام خلاصه می شود که از ناحیهٔ عقل نظری فقط به خواص و لوازم اشیا می توان پی برد، نه به حقیقت اشیا.

محققان از حکما خود تصریح کرده اند که منظور آنها جز درك لوازم نمی باشد و خواجه نصیرالدین طوسی از فحول حکما که از او به افضل المحققین و به افضل المتأخرین تعبیر کرده اند، صریحاً می فرماید که از غیر طریق برهان راه بسیار باریک دیگر نیز وجود دارد، ولی آن قبایی است که برای اندام هر کسی دوخته نشده است.

عرفایی که در حکمت نظری خبره هستند، بسیار موفق تر بوده اند. کامل در حکمت بحثی و معرفت از طریق کشف مانند کبریت احمر و در طی قرون و اعصار نادر الوجود و کمیاب است و در بین ارباب تحقیق صدر المتألهین اصول و اساس حکمت خود را بر دو اصل مذکور بنا نهاده است و مدرسان بزرگ متخصص در حکمت و عرفان از جمله آقامحمدرضا قمشه ای و آقا میرزا هاشم رشتی از او به «شیخنا وسیدنا ومقتدانا في المعارف» تعبیر نموده اند.

تعقیب و تثریب

قال في التهافت: «في استحالة كون العالم فعلاً لله على أصلهم بشرط مشترك

بين الفاعل والفعل وهو انهم قالـوا: لايصدر من الواحد إلّا شيء واحد والمبدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات، فلايتصور أن يكون فعلاً لله بموجب أصلهم».

بیان کردیم که وضع روحی ابوحامد مهیا از برای پذیرفتن حق نبوده است؛ چه آن که او اصلاً خدا را واحد حقیقی نمی داند و از کثرت هم تعدد وجودی می فهمد و توجه ندارد که کثرت بدون التجای به وحدت، وجود ندارد و اصلاً قدم در این وادی نگذاشته است که در موجود دارای ماهیت، اگر چه آن موجود اشرف کاینات باشد، به لحاظ انحطاط از وجود صرف و نور محض، حد قبول کرده است و هر وجود محدودی مرکب است و احدیت ذاتیه و فردانیت تامه از مختصات حق است و گویا مجموع مرکب از عقول و نفوس و افراد متحد در ماهیت مانند افراد انسان را کثیر می داند. و حال آن که حکما در مسألهٔ صدور کثرت و تحقق کثرت از ناحیهٔ معلولیت و وجود کثرت ناشی از دوری از سلطان وجود، ریشه و اصل کلیهٔ کثرات است.

حکما از جمله شیخ و فارابی از برای رفع توهم محذور تفویض و بیان آن که صدور عقل اول واحد مستند به واحد حقیقی موجب تفویض نمی باشد، گفته اند: «إن لهذه القاعدة بطناً لوتفطنوا الجمهور، لم يسلوا من أغماد أوهامهم سيوف الاعتراضات ومنها: لزوم التفويض».

شیخ در کتب خود با براهین متعدد، اثبات کرده است که مؤثر در وجود و فاعل مامنه الوجود، منحصر در حق اول است و همهٔ اشیا صادر از حق است؛ ولی بر سبیل ترتیب و نظام خاص ظل نظام علم ذاتی حق و موجود امکانی فاقد اقتضای وجود است و تنها ذات حق مقتضی وجود و ایجاد است و وسایط فیض مدخلیت در اصل ایجاد ندارند. بهمنیار در تحصیل تصریح کرده است که: «ليس لما بالقوة مدخلية في إفاضة الوجود موافقاً لقوله عز من قائل: قل كل من عندالله».

غزالی به اعتقاد خود به بیان مراد حکما پرداخته است و از برای آن که کسی نگوید چرا مرام آنها را درست بیان نکرده ای و نیز جهت تأکید بر این مهم که ما از

آنها نیستیم که فلسفه را نفهمیده رد کرده اند، گوید: «قولهم بطريق التوسط فإن قيل: العالم بجملته ليس صادراً من الله بغير واسطة، بل الصادر منه وجود واحد هو أول المخلوقات وهو عقل مجرد، أي هو جوهر قائم بنفسه غيرمتحيز يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك، ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسط.»

در بیان مراد حکما در اختلاف فعل و نحوهٔ ظهور تکثر و علل فاعلی و قابلی موجب کثرت گفته است: «فإن اختلاف الفعل وكثرته إما ان يكون لاختلاف القوى الفاعله، كما انا نفعل بقوة الشهوة خلاف مانفعل بقوة الغضب، وإما ان يكون لاختلاف المواد كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الإنسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها، وإما لاختلاف الآلات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار وينحت بالقدوم ويثقب بالمثقب وإما أن يكون كثرة الفعل بالتوسط بأن يفعل فعلاً واحد ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل.

«والتوسط وحده ممكن وهذه الأقسام كلها محال في المبدأ الاول، اذ ليس في ذاته اختلاف وكثرة كما سيأتى في ادلة التوحيد ولاثم اختلاف مواد، فان الكلام في المعلول الاول وهي المادة الاولى مثلا، ولااختلاف آلات اذ لاموجود معه في رتبته. فالكلام في حدوث الآلة الاولى، فلم يبق إلّا ان تكون الكثرة في العالم صادراً من الله بطريق التوسط».

موجب کثرت در عوالم وجودی یا از ناحیهٔ فاعل است و یا از ناحیهٔ قابل. تکثر فردی در انواع مادیه، به مرام مشاییه از ناحیهٔ ماده حاصل می شود. و به عقیدهٔ رئیس ـ اطاب الله ثراه ـ تکثر فردی از ناحیهٔ فاعل تحقق ندارد، لذا ایشان افراد متکثرهٔ برزخیه در قوس نزول را انکار کرده اند و صدر الحکماء والعرفاء در برخی از مسفورات خود، از جمله مباحث نفس کتاب اسفار اربعه اثبات کرده اند که تکثر از ناحیهٔ جهات متکثرهٔ در فاعل (که از آن جهات متکثره وافی به صدور کثرت فردی باشد) نیز حاصل می شود و عالم مثال و برزخ اگر چه مجرد از ماده است،

ولی از مقدار تجرد ندارد و در مثال متصل، کثرت شخصی و جزیی مستند است به جهت فاعلی برزخی نفس در مرتبهٔ خیال و قیام صور برزخیه به نفس نه بر سبیل حلول، بلکه بر سبیل صدور، چه آن که نفس در مرتبهٔ خیال به فاعل و مصدر اشبه از قابل و محل است. و نگارندهٔ این سطور در مقدمه و تعالیق بر رسالهٔ نوریهٔ مثالیهٔ بهائی لاهیجی، مفصل در این مسأله بحث کرده ام.

در عقول و ملائکهٔ ساکن جبروت تکثر فردی وجود ندارد و نوع مجرد تام منحصر به فرد است و در عوالم مثالی با آن که از ابدعیات به شمار می روند و از ماده تجرد دارند، مسلماً تکثر فردی هست.

تنبیه

واحد حقیقی که مطلقاً مبرا از شایبهٔ کثرت است، حق متعال است وهوالفرد الحقيقي وغيره زوج تركيبي؛ چه آن که وجود محدود از جمله عقل اول متکثر است و از حد عدمی لازم وجود عقول، ماهیت انتزاع می شود و این کثرت لازم ذاتی معلول و مخلوق است و مجعول بالذات نمی باشد و به تبع وجود بالعرض متصف به تحقق است و عجب آن که تضاعف همین جهات کثرت ساز اعتباری، چنان چهرهٔ وجود را غبارآلود و کریه می نماید که از فعلیت جز قوة الوجود و از تحقق جز قوهٔ صرفه نصیبی ندارد و صور نوعیهٔ مادیهٔ متحرکه، از ناحیه سیلان اضعف مراتب تحصل می باشد و در عقول و ملائکهٔ جبروتی، سلسلهٔ طولیه به مجردی منتهی می شود که از نفس چندان ترفعی ندارد و فعل آن جسم برزخی است که مرتبهٔ اعلای برزخ قریب الافق به عقل و مرتبهٔ نازلهٔ آن با یک درجهٔ ضعیف از تنزل وجود عنصری بسیط قبول نموده و بالاخره بسایط از ناحیهٔ توارد متوالیهٔ تجلیات الهیه به جانب ترکیب متمایل و در صراط صعود واقع می شود.

طبایع جز کشش کاری ندانند   *حکیمان این کشش را عشق خوانند*

به عبارت اوضح، کثرت از تنزلات فیض الهی حاصل می شود و در پناه

وحدت همیشه تحقق دارد و فرق عقل اول با مبدأ خلاق، برمی گردد به جهات کمالیه و وجدان در حق و جهات فقدان در عقل؛ چه آن که عقل بعد از صدور از حق به وجود ظلی تحقق پیدا می کند و شدت و اصالت وجود صرف را فاقد است و این جهت فقدان نزد حکیمان کثرت نام دارد و این وجود چون متقوم به حق است، همان طور که رئیس در خلاصهٔ تفسیر سورهٔ اخلاص بیان کرده به «هو» نتوان به آن اشارت کرد، مگر از جهت تذوت آن به نور وجود حق و تقوم وجودی آن به نور مطلق.

گویا ابوحامد از کثرت، تعدد وجودی فقط می فهمد که واحد کثیر نیست و به انضمام وحدات کثیر می شود و زید تکثر ندارد، به انضمام به عمر کثیر می شود.

از طرف دیگر به تبع مشایخ اشعریه قابل به تشبیه صرف و از تنزیه لازم جمال و جلال کبریایی غافل و همهٔ اشیا و کلیهٔ آثار مترتب بر اشیا را فعل بدون واسطهٔ حق می داند، ناچار تحیر خود را چنین بیان می کند:

قولنا في العالم مركبات، قلنا: «فيلزم من هذا أن لايكون شيء واحد مركب من افراد، بل تكون الموجودات كلها آحاداً وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه وعلة لآخر تحته إلى أن ينتهي إلى معلول لامعلول له، كما انتهى في جهة التصاعد إلى علة لاعلة له، وليس كذلك. فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى، وقدصار باجتماعهما شيئاً واحداً والانسان مركب من جسم ونفس ليس وجود احدهما من الاخر، بل وجودهما جميعاً بعلة أخرى. والفلك عندهم كذلك فإنه جرم ذونفس، لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صدراً من علة سواهما ... .»

ابوحامد غزالی در مقدمهٔ خود بر تهافت چند مطلب را بیان فرموده که در نظر او مهم و در نفوسی که به روش وی معتقد شدند، جالب و با اهمیت تلقی شده:

یکی آن که او مدعی شده فلسفه را بعد از مطالعهٔ عمیق فهمیده و مانند عالمان قبل از وی که بدون اطلاع از فلسفه به جرح آن پرداختند عمل ننموده. متأسفانه در

این مهم حمل بر صحت آن است که بگوییم او خیال کرده که فهمیده است.

دیگر آن که تصریح کرده است: «إنه لم یقصد في التهافت نصرة مذهب بعینه».
و شخص واقف به مبانی عقلی به خوبی و با سهولت می فهمد که در این کتاب جز انتصار از مذهب اشاعره که خود شیخ غزالی شاخص مشبهه زمان خود می باشد، کار دیگری انجام نداده است و در واقع او پیرو سنت اشعریه است نه سنت نبوی ﷺ و در همین مسأله در مرام اشعری غوطه ور است.

و بعد از فرار از سنت اشعریه آنچه در اصول و عقاید با برهان و دلایل عقلی تقریر کرده، مأخوذ از محققان فلاسفه می باشد و در مبدأ و صفات الهیه و نحوهٔ صدور فیض از حق و ازلیت فیض و معاد و دیگر مباحث مترتب بر این مباحث به زبان فلسفه سخن گفته است و محافظه کاری مانع شده است که قلم بطلان به تهافت کشیده و صریحاً مبانی اشاعره را در کثیری از امهات عقاید مخالف واقعی کتاب و سنت قلمداد نماید.

چه آن که به علت وجود خلاف صریح سنت مقرره در تهافت، برادران دینی او را تکفیر می کردند و از شفاعت ابوالحسن اشعری وی را محروم معرفی می نمودند[1] و خود او نیز قهراً صبغهٔ اشعری گری را به کلی از لباس خود نشسته است.

مطلب دیگری را که باید عرض کنم ـ گر چه با بحث ارتباط تام ندارد ـ آن است که حکیم دانا «ابن رشد» در مقام رد بر تهافت مناقشات و گاهی اشکالات بر

---

۱. مطالعهٔ کتب ابن سینا اثر چشمگیری در افکار غزالی و تأثیر کوبنده ای در روحیات وی به وجود آورد و فهمید که میدان علم وسیع تراز محیطی است که سکنهٔ نظامیهٔ نیشابور و بغداد برای خود بنا کرده اند. حضرت استاد آقا میرزا ابوالحسن قزوینی ـ نورالله ضریحه ـ بارها می فرمودند: در محیط علمی ما از قرون اولیه تا عصر ما، به ندرت محیط مجال داده است که کسی در مستقلات عقلیه که «حق» این حق را به عقل داده است، بتواند آزادانه فکر کند و لذا روحیهٔ خمود در ارباب تحقیق از متألهان محسوس است.

کلمات رئیس ابن سینا و حکیم فارابی وارد ساخته و خواسته است بفهماند که ابن سینا و فارابی در کثیری از موارد مطالب ارسطو را درك نکرده اند و یا غلط معنا کرده اند که به تعبیر بعضی از فضلای عرب یا عرب زبان: «إن هذه الحجج تلزم ابن سینا و أصحابه من الفلاسفة العرب ولا تلزم أرسطو».

باید عرض کنم در کلمات ابن رشد اعوجاج سلیقهٔ کمرنگی دیده می شود و شخص دقیق وارد به مبانی فلسفی به خوبی درك می کند که ابن سینا در قوت ذکا و دقت نظر و احاطهٔ حیرت آور به کلمات اقدمین و حسن سلیقه و استقامت فهم و تنزه از اعوجاج در سلیقه به درجات بر ابن رشد ترجیح دارد و کلمات ابن رشد پختگی خاص فارابی و قدرت تقریر او را فاقد است.

دانشمندان عرب، ابن رشد را از آن جهت که عرب است با چشم دیگر نگاه می کنند و از جانب دیگر ابن سینا و فارابی و فلاسفهٔ بعد از آنها را در شمار فلاسفهٔ عرب قلمداد می کنند و ابن رشد را خاتم حکما می دانند.

قوله فی التهافت: «فیلزم من هذا أن لایکون في العالم شيء واحد مرکب ...».
باید در آنچه عرض می شود، خوب دقت نمود تا فهمید که غزالی لسان حکما را نمی فهمد و اشکالات بر عویصات حاکی از تحیر اوست ولایبالی بالتناقض ولایدري إلی اي مهرب هرب ولاینجیه من الحیرة تلفیقاته التي لفّقها وکذلك یفعل الله مع المتعصبین والمستبدین والمرتجعین.

او خیال می کند موجودات واقعهٔ در عالم ماده و استعداد(ماده را هر چه تعریف کنیم) و افراد انواع متحصله و موالید ثلاث بسیط الحقیقه اند و بین موجودات واقعهٔ در سلسلهٔ عرضیه علیت و معلولیت وجود دارد، در حالی که توقف موجودات در سلسلهٔ عرضیه بر سبیل اعداد است و سیر در قطعات زمان منتهی به مبدأ وجود نمی شود و مفیض وجود در حقیقت موجود ملکوتی محیط بر اشیا است «واللّه من ورائهم محیط»، «ألا إنه بکل شيء محیط».

غزالی خیال می کند زید دارای علت واحد و عمرو در تحقق محتاج به علت

واحد و خلاصه آن که به عدد هر موجود، علتی واحد باید متحقق باشد. او به خیال خود همهٔ اصول را باطل کرده است.

فیض وجود از باطن و ملکوت عالم نازل می شود و بحث در این است که مجموعهٔ نظام ماده که در حقیقت ابداعی است (و ماده، ماده ندارد) مستند به حق است و ارادهٔ مطلقهٔ حق تعلق به نظام کل گرفته است و در این صورت انواع متعدد متکثر الافراد از چه حاصل می شود و تکثر فردی مستند به جهات فاعلی مبدأ ظهور عالم ماده و حیثیات متکثره در مجرد و عقل واسطهٔ در فیض است و یا تکثر فردی ار ناحیهٔ مادهٔ مبدأ افراد منتشر و بالاخره زمینهٔ قابل، ملاك کثرت است و مادهٔ مستعد مثل نطفه در انسان و بذر در نبات مبدأ کثرت است.

و این که آیا کرهٔ زمین طی چه ادواری مستعد از برای پرورش موالید گردید و اصل زمین چگونه وجود پیدا کرده است، جز علام الغیوب از نحوهٔ هستی و کیفیت خلقت عالم ماده و اجسام و تفاصیل وجود، آگاهی ندارد.

از آن جا که نحوهٔ وجود این عالم و پیدایش عناصر و مرکبات بر سبیل تدریج است، فیض کلی مستند به ارادهٔ ازلیهٔ نافذ در اقطار سموات و ارضین، مواد را به طرف کمال سوق می دهد و آنها را مستعد از برای صور نموده، نه مواد از قبول صور مبدأ فعلیات اشباع شده و نه فعلیات که به اعتبار استناد به غیب وجود، فیض واحدند و تکثر آنها از سریان در قوابل حاصل می شود قابل نفاد و انقطاعند.

بنابراین اجمالاً می دانیم که تکثر از ناحیهٔ قوابل است و قابل همیشه در حجاب صورتی جوهری پنهان است، والفیض واحد والمواد المستعدة متعددة. در عالم برزخ تکثر فردی از ناحیهٔ جهات فاعلیه است و این نیز ممکن است که در سلسلهٔ عقول تنزلات آن چنان متضاعف شود، به نحوی که در عقل متنزل جهات فاعلیه وافی به تحقق کثرات فردی و تکثر افرادی شود و افراد برزخیهٔ انسان از جمله آدم ابوالبشر علیه‌السلام به وجود برزخی و مثالی نزولی در جنت نزولی تحقق یابند، ولی تکثر فردی در مادیات از انسان و دیگر انواع ناشی از ماده است.

تتمهٔ بحث صدور کثرت از وحدت

بنابراین وجودات متکثره از انسان معلول مجرد تام و عقل محیط بر کلیهٔ افراد انسان و یا محیط بر کلیهٔ عوالم مادی می‌باشد و ملک موکل و کدخدای عالم ماده، عقل واحد محیط واسعی است که سوادن متکثره در عالم ماده دارد و فیض نازل از عقل، متصل است به تمام نظام ماده و چون این ملک الهی دارای وحدت اطلاقی می‌باشد، ارادهٔ او که ظل ارادهٔ کلیهٔ حق است نافذ در اقطار وجود و مبدأ کلیهٔ متکثرات در این عالم است. از آن جا که مادهٔ مصحح حرکت امری است عدمی، همیشه با صور جوهریه متحد الوجود است و مجموع مرکب از جهت قوه و فعلیت به وجودی واحد وجود دارد و ترکیب این دو، اتحادی است.

بنابر قول قائلان به ارباب انواع، هر نوعی از انواع متحصله در نظام کیانی، دارای ملکوت و باطن و ملکی از ملائکه ساکن در سلسلهٔ عرضیهٔ عقول مجرده و واسطهٔ فیض و مدبر انواع متکثره جوهریه است و عوارض نیز به تبع افراد جوهری تحقق دارند و همهٔ ملائکهٔ کلیه و جزییه، جنود مبدأ المبادی هستند و مفیض حقیقی حق است که: «بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ[1]».

غزالی اگر زبان فلسفه را می فهمید درمی یافت این که در مقدمه گفته است: «لم يدخل في الاعتراض عليهم إلّا دخول مطالب منكر لادخول مدع مثبت»، قدری بی تأمل نوشته است. از شخص مشهور و عالم معروفی مثل غزالی بسیار بعید بلکه باعث حیرت است که بدون تعمق در کلام حکما، اعلام فن را مورد تمسخر قرار دهد و در صورت شیخ اشعری از اسلام دفاع کند و به قدر سر سوزن انصاف در او دیده نمی شود و با توسل به مغالطات از افترا نیز خودداری نمی کند.

هم مسلکان اشعری او در اعصار اخیر و همپالکی های سنی مذهب او در

---

۱. مؤمنون (۲۳) آیهٔ ۸۸.

موفقیت او برخلاف واقع از تهافت به عنوان کتاب استثنایی شبیه به اعجاز یاد کرده اند، و از متاع جهل ترویج کرده اند که غزالی با فلسفه، فلسفه را رد کرده و خود را مدافع سنت قلمداد کرده است که آن نیز داستانی دارد.

غزالی خیال کرده ترکیب بین قوه و فعل و ماده و صورت، ترکیب از افراد نوع واحد است، نظیر مجموع مرکب از زید و عمرو، و نمی فهمد که نظام ماده مفاض از علت واحد و مجرد و مبدأ نظام ماده معطی مواد و صور است و مواد و صور متحد بالذات و مختلف به حسب اعتبار عقلند.

وی بی توجه به تنوع کثرات می گوید: «الإنسان مرکب من جسم و نفس ولیس وجود أحدهما عن الآخر، بل وجودهما جمیعاً بعلة أخری». نمی داند حصول تکثر در انسان مادی مرکب از جهت تجرد و مادهٔ بدنی از سنخ کثرت اجزای مستقل نیست، بدن علت معده و مانند همهٔ مرکبات هر یک از نفس و بدن و ماده و صورت توقف بر یکدیگر دارد «بوجهٍ غیر دائر»؛ چه آن که مادهٔ بدنی علت معده و نفس علت تمامیه و صورت منشأ تحصل ماده است. و صورت است که مواد را از ابهام ناشی از قوه خارج و داخل در عالم فعلیات و مبادی آثار می نماید. به جای اظهار جهل ناشی از حیرت نمی فهمد چه می خواند.

و نیز نمی داند که قائلان به افلاك اعتقاد ندارند که یک دفعه جسم فلک خلق شده و بعد از مرور دهور نفس آن تحقق یافته است و درك نمی کند که هر نفس و بدن به وجود واحد تحقق دارند ومما ذکرنا یظهر وجوه المغالطة والاشتباه في کلامه.

در این جا اشکال اساسی آن است که نفس مجرد تام به زعم رئیس مشاییه اسلام و دیگران امکان ندارد به مادهٔ بدنی وابسته شود، در حالی که مجرد تام به کلیهٔ ابدان دارای نسبت واحده است و دیگر آن که لازم آید جوهر و ذات نفوس ناقصه با نفوس کلیهٔ نبویه و ولویهٔ محیط به مراتب وجودی در مرتبهٔ واحد قرار داشته باشد و به اعراض متأخر از جوهر ذات نفس متفاوت باشد.

ملاصدرا با بیانی مختصر و موجز ولی محکم، مبنای حکما را ابطال نمود

و بعد از هدم بنیان کلام آنها، بنایی رفیع برقرار ساخت و بر آن مبنا تفاوت و تکامل نفوس را به تحقیق رساند.

ابوحامد برخلاف خیال واهی خود، زبان فلسفه را در این اثر خود نمی‌داند و اگر کسی بگوید او زبان فلسفه را می‌دانسته، ولی برای انصراف نفوس طلاب از فلسفه با ریزه‌کاری و دقت خواسته آن را مورد تردید قرار دهد، در این صورت باید ملتزم شد که وجدان انسانی و انصاف را به کلی زیرپا گذاشته و کثیری از مسائل مسلم در شرع را برای دفع خطر از شرع باطل اعلام کرده است و در نتیجه شخصی غیرمنصف و غیرملتزم به اخلاقیات انسانی می‌باشد.

در زمان غزالی، فیلسوف محقق و صاحب حوزهٔ علمی، آن اندازه زیاد وجود نداشت و فلسفه نیز چون اصول اشاعره سهل الوصول نبود و در بغداد نیز فیلسوف محققی که بساط ارشاد غزالی را برهم زند وجود نداشت که این اندازه حجة الاسلام غزالی وحشت و واهمه دارد که مبادا اساس شریعت مبتنی بر اصول منحوس اشعری برهم بخورد.

عرض کردم که اجمالاً این امر مسلمی است که عقل واسطهٔ فیض در عالم شهادت و ماده باید آن قدر از عالم ربوبی دور و متنزل باشد که وافی برای صدور انواع مختلفه باشد و این کثرت در عقل، کثرت افرادی نیست، مانند تکثر در افراد انسان و دیگر انواع و نیز کثرت موجود در علل مادیهٔ اعدادیه مستند به عقل که خدای عالم ماده نمی‌باشد، بلکه این کثرت، ذاتی موجود عقلی و مضمن در وحدت آن است و فیض حق منعکس از عقل واسطه در فیض واحد و محرك مادی و مفید حرکت در طی درجات کمالی فاعل عقلانی است و تکثر از قابلیات است و هر بالقوه مضمن در بالفعل و مفیض وجود محیط بر مادیات و تقدم آن زمانی نیست و علل اعدادی به اعتبار سلسلهٔ عرضیه تناهی ندارد.

غزالی چون نحوهٔ صدور کثرات در سلسلهٔ طولیه و حصول تکثر در سلسلهٔ عرضیه را مطلقا مس نکرده است، بی توجه به عمق مبحثی بدین دقیقی

و صعب المنال با بندبازی خاص متکلمان اشاعره گفته است: «حیث یقع التقاء الواحد والمرکب یبطل القول بأن الواحد لایصدر منه إلّا واحد ـ فکیف وجدت هذه المرکبات؟ أمن علة واحدة؟ فیبطل: لایصدر من الواحد إلاّ الواحد» او من علة مرکبة، فیتوجه السؤال في ترکیب العلة إلی أن یلتقي بالضرورة مرکب ببسیط. فإن المبدأ بسیط وفي الأواخر ترکیب ولایتصور إلّا بالتقاء وحیث یقع التقاء، یبطل قولهم: «ان الواحد لایصدر منه إلّا الواحد».

جای تعجب است که با چه بندبازی مطالب سست و بی اساس که جز از جهل خبر نمی‌آورد، در طول تاریخ چه آثاری بر آن مترتب شده است. همین اشاعره، معتزله را که صفات زایده نفی کرده‌اند، تکفیر کرده‌اند و آنها را اهل بدعت می‌دانند.

اساس علم کلام بر مجادلات و مشاغبات بنا نهاده شده و ظهور این دو فرقه، جز مصایب برای مسلمین و سلطهٔ جهال ثمری به بار نیاورد، و این که برخی توهم کرده‌اند که مبانی معتزله و امامیه به یکدیگر نزدیک و اختلاف بین آنها جزیی است، از مبانی اعتقادی این دو طایفه خبر ندارند؛ چه آن که اختلاف شیعه با معتزله همانند اشاعره بنیادی است.

این که گفت: «فکیف وجدت هذه المرکبات؟» جواب آن که مرکب بر چند قسم است: ترکیب به اعتبار حد وجودی و ترکیب شیء از ماهیت و وجود، این ترکیب در مجردات صرفه و حقایق جبروتیه از تنزلات و تضاعف جهات امکانی حاصل می‌شود و بیان شد که در عقول، مراتب مختلف به کمال و نقص و شدت و ضعف متصور است و تنزل از درجات وجودی با تکثر ملازم است و آخرین تنزل به عالم ماده و اجسام مادی منتهی می‌شود.

در مادیات دو ترکیب تحقق پیدا می‌کند: یکی ترکیب از ماده و صورت و دیگری ترکیب از اجزای مقداریه خاص اجسام و انواع جواهر آخرین عقل به اعتبار افق وجودی به نفس نزدیک است، و در آن تنزل وجودی به اندازه‌ای صورت وقوع

گرفته است که صور نوعیهٔ بسایط و مرکبات از آن حاصل می شود و هر صورت نوعیه با ماده به تحقق واحد متحقق است، ماده لازمهٔ ذاتی تنزل وجود است و آخرین سیر نزولی وجود همان قوة الوجود است که همیشه در پناه صورتی تحقق دارد، چه در بسایط عنصری مبدأ مرکبات و چه مرکبات حاصله از عناصر و محرك مواد به جانب فعلیات، علت ماده و صورت است و ماده با التجا به صورت و به وجود واحد تحقق دارد و اشکال غزالی از بن خراب است.

ولی باید توجه داشت که عقل کلی مدبر نظام ماده است و ارادهٔ او به کل نظام ماده تعلق دارد و صادر بالذات از عقل صورت است و ماده بالعرض مجعول است و در خارج با صورت اتحاد دارد و ماده متقوم است به «صورة ما» و صور نوعیه بر مواد و استعدادات نازل می شوند، و همیشه ماده متقوم است به صورتی از صور و عقل مجرد، و صورت بر سبیل تجدد امثال حافظ بقای ماده است و فیض واحد از عقل مجرد متصل است به عالم ماده و این فیض از جهت اتصال به عقل ثابت و از ناحیه مواد و استعدادات، یعنی جنبهٔ مستفیضی متغیر و متجدد و سیال است و اشکال ربط حادث به قدیم که ابوحامد به آن نیز بی مناسبت اشاره کرده است، از تقریر نحوهٔ ظهور صور در مواد حل می شود.

ولا منافاة بين ثبات الفيض وتغير المستفيض كما انه لامنافاة بين ثبات العلم وتصرم المعلوم وتجدده وبناءاً على ما حررناه يظهر أن في العقل الواسطة بين الحق والحوادث الامكانية جهات متكثرة وافية لصدور أنواع المادية الواقعة في دار الحركات والمتحركات ولكن هذه الجهات مندمجة ومستجنة في العقل بالوجود القضائي أو القدري ومعلوم (عند المشائية) أن التكثر الفردي إنما يحصل بالمواد والاستعدادات التي تزول بعد تحقق الفعليات. وأما تحقق اصل المادة إنما هو تحقق إبداعي بمعنى أنه ليست للمادة مادة.

وقد قرر الشيخ وغيره من المحصلين أن الفيض يتكثر بتكثر المواد والاستعدادات ولم يقل أحد من أرباب التميز إن الأفراد المتكثرة من الأنواع بوجه التكثر يصدر من العقل

الواحد، حتى يتوجه السؤال في تركيب العلة إلى أن يلتقى مركب ببسيط على حد زعمه وإن ما ذكره الشيخ البارع الغزالي: «فإن المبدأ بسيط وفي الأواخر تركيب ... وحيث يقع التقاء يبطل قولهم: إن المقررة في كتب اصحاب العقل وأولياء الحكمة وأهل بيت المعرفة.

ابوحامد درك نمی کند که تکثر حاصل یا ناشی از تنزل وجود در عقول، غیر از تکثر حاصل در مواد است و نمی داند که عقل مجرد به تعقل کلی و ارادهٔ واحد اطلاقی و فیض واحد ناشی از غیب و باطن عقل و مقوم آن حق ـ عز شأنه ـ نظام ساز است نه آن که از صورتی به صورتی و از ماده ای به مادهٔ دیگر منتقل شود، چه آن که اراده واحد تعلق به مجموعهٔ کثرات گرفته است آن هم به نحو وحدت احاطی.

ابوحامد همان طور که عرض شد، حق را واحد حقیقی نمی داند و اراده را زاید بر ذات حق و علم به نظام وجود را زاید بر ذات حق و علم به ذات را نیز زاید می داند و توجه ندارد که ارادهٔ زاید بر ذات جزیی و غیرعلم حق به نظام وجود است و چه بسا خیال کند به عدد اشیا، اراده به حق تعالی قائم است و حق برای هر شیء ارادهٔ جداگانه دارد و ارادهٔ احاطی و اطلاقی نافذ در ملک و ملکوت به مشرب شیخ اشعری قابل درك نمی باشد، لذا دل تنگ او عقده ها دارد.

به فرمودهٔ شیخ ابوعلی رئیس الصناعه که فرموده است: صفات زایده در انسان واقع در عالم ماده کمال محسوب می شود، ولی این صفات برای حق نقص و ملازم با امکان است و از قائلان به این مشرب تعبیر به معطله و مشبهه نموده است، چه آن که حق را در صفات و تعری ذات از امهات صفات مانند خلق حادث در عالم ماده پنداشته اند و قهراً این کلام حق در ذایقهٔ اشعری تلخ می نماید و قائلان به عینیت صفات را اهل بدعت پنداشته و در کفر آنها سخن ها دارد.

شیخ در تفسیر سورهٔ اخلاص بیان کرده که صفات کمالیه به مقتضای صمدیت ذات با ذات متحد است و از مولای متقیان کلمهٔ قدسیهٔ «كمال الإخلاص

نفي الصفات ... » و کلام معجز نظام «لاجبر ولاتفويض بل أمر بين الأمرين» آن چنان شهرتی در ادوار اسلامی دارد که نزدیک است که گوش فلک را کر کند و ابوحامد روافض را طراً اهل بدعت و کافر می داند و در بحث امامت نیز زحمت مراجعه به آثار امامیه را متحمل نشده است و گرنه در دام کلام اشعری این قسم گرفتار نمی شد. و طرفه کلام آن که دیگران را به عدم آگاهی از مرام علمای امامیه متهم و خود را مطلع از اصول و قواعد آنها در امامت می داند.

و پرواضح است که آگاهی او از مسلک امامیه خصوصاً پیروان مذهب جعفری ـ علیه وعلی آبائه السلام ـ در حد غور و بررسی او در مذاهب حکماست. در حالی که عمدهٔ ادلهٔ متکلمان شیعه، دلایل مسلمه نقلیه است که مشایخ عامه در صحاح خود نقل کرده اند و حقاً بدون تعصب[1] مفری از قبول آن روایات وجود ندارد و احادیث عترت و عدم انفکاك بین عترت و کتاب الله در حدی از مسلمیت قرار دارد که برخی از مشایخ عامه و جمع کثیری از عرفای به ظاهر سنی مذهب، وارث ولایت خاصهٔ محمدیه را عترت می دانند.

---

۱ . بعد از پیدایش دار التقریب به سعی و کوشش دو عالم بیدار و فهمیده غیرمرتجع و با اخلاص ایرانی و مصری، آیت عظمای الهی حاج آقا حسین بروجردی زعیم شیعیان جعفری و علامهٔ شهیر شیخ الازهر شیخ محمود شلتوت ـ أعلی الله مقامهما وشکر الله سعیهما ـ واقعهٔ مهم و بی نظیر در دنیای اسلام تحقق یافت و «مجلة الاسلام» با مساعی دانشمندان راستین سنی و شیعه انتشار یافت و مقالاتی سودمند و حیاتی اثر فکری مردانی آزاده و شریف موجب دلگرمی و امیدواری شد، ولی وجود افکار مردم تنگ نظر و پیدایش اختلافات سیاسی، توأم با شعارهای موسمی آن را برای ابد بر طاق نسیان قرار داد.

تحقیقی در صدور کثرت از وحدت

باید در این کلام مورد اتفاق بین حکمای اسلام ـ شکرالله سعیهم ـ با دقت عقل را به کار بست تا درك کرد که حل کثیری از عویصات بر آن مبتنی است و باید توجه داشت که منشأ ظهور کثرت در عالم، وحدت است، وحدتی که در آن کثرت مطلقاً وجود نداشته و لحاظ غیریت و تعینات مشعر به کثرت در آن حقیقت منتفی باشد.

این کلمه مورد اتفاق محققان از عرفا و اکابر از متصوفه است؛ چه آن که هر کثرتی منبعث از وحدت است و موجود متکثر واقع در صراط تکامل از بلاد خراب آباد کثرت و قریهٔ هیولایی به عالم وحدت رجوع نماید که: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ[1]».

کثرت در کلیهٔ مراتب به وحدت تقوم دارد و در انواع بسیطه و مرکبه همهٔ اجزای خارجیه و تحلیلیه در حاق واقع به وجود متصف به وحدت تحقق دارد.

مسألهٔ نحوهٔ صدور کثرات از وحدت و کلام قدوسی جهات «الواحد لایصدر عنه إلا الواحد» و کلمهٔ نوریه فرقانیه نازل از حقیقت قرآنیه «وَمَا أَمْرُنَا

---

۱. نجم (۵۳) آیهٔ ۴۲.

إِلَّا وَاحِدَةٌ[1] » متفرع بر اصل مهم ظهور الكثير عن الواحد وتحقق الكثرة بالوحدة می باشد .

ابوحامد حق را در تهافت ، واحد حقیقی نمی داند و اصلاً در وادی تحقیق وارد نمی شود و این که در اول بحث از او نقل کردیم که گفت : «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد من كل جهة» ، شخص آشنا به زبان علم حکمت می فهمد که ابوحامد الفاظ مهول بی سر وته درهم آمیخته است که با این اوهام ابن سینا را بترساند و واحد من كل جهة غیر از حق کسی سراغ ندارد .

شاید غزالی به قول خود «يريد أن يتجمل بالفلسفة والحكمة ويتمنطق على شيخ فلاسفة الاسلام» و این مردمان ناشی و جاهلند که معتقد شده اند آن مرحوم فلسفه را با فلسفه مورد تردید قرار داده است .

على اى حال ، هر بسیطی مبدأ تراکیب و هر مرکبی منتهی به بسیط می شود و اشیای واقعهٔ در عوالم وجودی به وجود واحد موجودند من العقل الى المادة ، ولی در عین وحدت متکثرند و عجب آن که کثرات طراً امور عدمیه اند ، ولی از آن جهت که متکثرند ملتجی به وجود واحدند .

وان شئت قلت : وحدت به تبع وجود دارای مراتب است و مرتبهٔ اعلای واحد منزه از کثرت است و وحدت تامهٔ الهیه از نهایت صرافت منشأ فیضان کثرات است و مقوم همهٔ کثرات و شیء و یا موجود کثیر که بالذات کثیر یا مقتضی کثرت باشد ، مطلقاً وجود ندارد .

ابوحامد اگر همین یک مسأله را درست غور و بررسی کرده بود ، این همه گرد و غبار راه نمی انداخت و شهدالله أنه أرعد وأبرق بلامطر ومن عدم غوره في الحكمة الإلهية وقصور فهمه عن درك كلمات الأعلام ، لم يأت بشيء يدل على فهمه ظواهر كلام الحكماء وهو في التهافت تلميذ مخلص لطريقة المشبهة وإنما جاء بألفاظ مهولة

---

۱ . قمر (۵۴) آیهٔ ۵۰ .

ليظن الجاهل أن فيها معنى أو شيئاً صدرعن العالم بالقواعد العلمية.

غـزالی چون پابند به اصـول اشـاعـره است و از سـرّ وحـدت خـاص حق غافل است، در اثبات اصل وجود واجب و اثبات وحدت حق و بیان توحید الوهی و در نتیجه از تصور وحدت فعل حق عـاجز است و ناشیانه کتاب خود را با سرفصل هایی نظیر «في بيان عجزهم عن الاِستدلال على وجود الصانع وعجزهم عن إقامة الدليل على ان الله واحد» و ... آرایش داده است.

در مشرب تحقیق، کثرات در جمیع مراتب لازم ذاتی وجودات خاصه و اقرب وجـودات به حق اشـرف کـاینات است و نازل ترین فـیض، قـوة الوجـود واخس کـاینات است و کثرت افرادی ناشی از ماده متـحـول به صور و فعلیات و متحد با وجود خاص هر شي است والغفلة من الأصول المقررة في الحكمة النضيجة والانغمار في الاوهام المشبهة صـارت سـبب تحير الغـزالي وحـركتـه الدوري وعـدم تدربه في العقليات جعله بعيداً عن الحق بعد المشرقين.

وهولا يعرف أن الوجود وعوارضه الذاتية المتحدة في عين الوجود مقول بالتشكيك وأن العلم (مثلاً) مع حفظ الاِنكشاف في مفهومه في الإنسان من الكيفات وفي الجبر وتبيّن عين وجوداتها وفي الحق واجب غنى مبدأ للمعلومات الخارجية وهذا الكلام جار في جميع صفاته ـتعالى ـ وأن الحق مريد بارادة واجبية تكون عين ذاته وأن الإرادة الذاتية للحق الأول عين علمه بنظام الأتم وإطلاق العلم على الواجب يجب أن يكون بمعنى أتم وأشرف مما نعقله وليس في وسعنا تعقل علم الحق وقدرته وإرادته وسمعه وبصره ويجب علينا تنزيه الحق ممانصفه وأنه عين العلم والقدرة والإرادة بمعنى أنه علم كله، قدرة كله، سمع كله، بصر كله بوجه أعلى وأتم مما نتصوره ويجب[1] علينا الإقرار بأن تنزيهنا للحق وصفاته عين التشبيه و«**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلا وُسْعَهَا**[2]».

---

۱. وذر الذين يلحدون في أسمائه من الأشاعرة الذين قاسوا صفاته ـتعالى ـ على صفاتهم والمعتزلة النافين لصفاته وأجمعوا الفريقين على تعطيل ذاته عن الأسماء الذاتية.

۲. بقره (۲) آیهٔ ۲۸۶.

والحق الحقيق بالتصديق أن هذا الشيخ لو كان رجلاً متأملاً في كتب الشيخ ومنصفاً، متجنباً عن العصبية والاعتساف والغرور، لعلم أن شقة الخلاف بين الفلسفة والدين لم تكن بهذه المثابة التي زعمها ومن القبيح جداً نفي أصول وقواعد مسلمة عند الشرع، ثم الرجوع إليها وأخذها بعد مدة طويلة. ولدرى أن المعلم الثاني والرئيس صرحا بأنه لايجوز إطلاق الوجود والعلم والقدرة والإرادة على ذاته ـ تعالى ـ بالمعنى الذي نتصوره، بل بمعنى أعلى وأشرف ممانتصوره والقائل باتحاد الصفات مع الذات والناطق بأنه ـ تعالى ـ علم كله وقدرة كله وإرادة كله لايعد من النافين لصفاته.

***

اطلاق ذات بر مبدأ وجود به معنای معهود بین متکلمان از اغلاط است؛ چه آن که ذات حق چیزی غیر از صرف علم و قدرت و اراده و دیگر صفات کمالیه نمی باشد و لفظ جامع بین کلیهٔ صفات بلکه امهات اسما و صفات همان حقیقت وجود است، نه ذات معرا و مجرد از کلیهٔ صفات و اسما و معروض صفات کمالیه و اعتقاد به ذات معرا از صفات و معروض صفات و متصف به صفات کمالیهٔ متأخر از ذات، الحادی صریح و زندقه ای فضیح است، در نزد محققان از ارباب نظر.

و الحاد واقعی همان است که صاحب تهافت در آن غرق است و خود با ذنب طویل نافیان صفات زایده را اهل بدعت دانسته و از برای تکفیر آنها آمادگی کامل داشته و در طول تاریخ قافله سالار متنطعان شده است.

عرض شد کثرت از اصل وحدت ظهور پیدا می کند و کثرت بدون وحدت نزد اسلای عقل و ابنای خرد، معقول نمی باشد و غفلت از چنین اصل مهم که پایه و اساس معرفت ربوبی و حجر اساسی بنای علم الهی باید محسوب شود.

ابو حامد در چند مسألهٔ مهم از جمله اثبات ذات و صفات و نفی شریک از حق و چندین مسألهٔ مهم دیگر در اصول عقاید در ضیق خناق قرار گرفته است و در مقام نقل کلمات شیخ و جواب از اشکالات محتمله، انصاف و آزادگی را فراموش کرده است.

صاحب تهافت چند مطلب را وحی منزل می داند، در حالی که همان مسائل حیاتی و معجز نظام نزد او، سدی محکم است در مقابل واقعیات:

اول آن که مطلقاً مناسبت بین علت و معلول را منکر است.

دوم آن که حق را واحد حقیقی نمی داند و او را از سنخ ماهیات معرا و برهنه از جمیع کمالات دانسته و صفات کمالیهٔ حق را صور و کیفیات زاید بر ذات می داند و قهراً نزد او حق مرکب است از صفات متباینه و ذات متباین با صفات و قهراً ترکیب حق از ذات موصوف و اوصاف ترکیب انضمامی است.

ذات معرا از کمالات و امهات اسما، از قبیلهٔ ممکنات است و صفات زاید بر ذات نیز ارباب استناد به ذات، جز از سنخ مقولهٔ کیف بهره ای ندارند. و ترکیب ذات خالی از کیفیات و مباین با صفات متباینه ترکیب انضمامی اعتباری است.

منکر مناسبت بین علت و معلول و معتقد به کثرت ذات حسب تکثر صفات از اسم قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» مانند جن از بسم الله فرار می کند و از تصور واحد حقیقی و نحوهٔ طلوع کثرات از غیب وجود بسیط من جمیع الجهات عاجز است و با پیش و پس کردن کلمات رئیس در کنار معرکه دور خود چرخ می زند و برای اظهار عناد خود، از فحاشی و ناسزا ابایی ندارد.

و این که می گوید جانبداری از مسلک خاص نمی کنم، دروغ محض است، او دو دستی به مسلک مطعون اشاعره چسبیده است.

دنبالهٔ تحقیق در حصول کثیر از واحد حقیقی

قال بعدما أرعد و أبرق بلامطر (حیث یقع التقاء الواحد والمرکب یبطل القول بأن الواحد لایصدر عنه إلا الواحد): «قولهم مذهبنا في انقسام الموجودات ... فإن قیل: إذا عرفت مذهبنا فاندفع الاِشكالات، فإن الموجودات تنقسم إلى ما هي محال كالأعراض ...». منقول از حکما در تهافت همان مطلبی است که در همهٔ کتابها مذکور است که ممکن منقسم می شود به جوهر و عرض. جوهر یا مجرد تام است،

مثل عقل و نفس، و یا مادی است. جوهر مادی یا محل است مانند ماده و یا حال است مانند صور نوعیه. عرض نیز یا مجرد است، مانند صور ادراکی کلی و یا مادی است، مانند اعراض حالهٔ در موضوعات جسمانی.

اول صادر از حق عرض نمی باشد؛ چه آن که عرض محتاج به موضوع و موضوعات اعراض جواهر مرکبهٔ از ماده و صورت است. و جوهر متقوم مادی از باب آن که مرکب است از ماده و صورت، نشاید صادر اول باشد؛ چه آن که حق تعالی بسیط حقیقی است و اجسام مرکبند، مرکبات بدون توسط از بسیط صادر نمی شود و نیز صادر اول اگر جسم باشد، باید واسطهٔ صدور اجسام گردد. جسم نشاید که موجد و پدیدآرندهٔ جسم باشد؛ چه آن که تأثیر و تأثر در جسمانیات مشروط به وضع است و جسم با وضع و محاذات خاص تأثیر در جسم می گذارد، و این متفرع بر وجود جسم مؤثر و متأثر است و تقوم به ماده نیز مانع ایجاد است و شیء تا دارای صریح ذات و هویت بالفعل تام نباشد، مبدأ وجود نمی گردد.

نفس ناطقه نیز اگر چه در مملکت خود و شعاع تصرفات خویش دارای جهت فاعلیت است، ولی موجد و پدیدآرندهٔ چیزی نمی تواند باشد و تقوم به بدن در نفوس مانع تصرف در مواد است، جز نفوس کمل که انسلاخ از ابدان دارند و به حسب رتبه بر ملکوت نیز احاطه دارند.

صاحب نفس نیز مرکب است از بدن و صورت تمامیهٔ آن و مبدأ خلاق هستی بسیط من جمیع الجهات است. و دیگر آن که فاعل مباشر حرکات باید متصل به مواد و استعدادات باشد و تکثر فردی نیز در مجردتام ممکن الحصول نمی باشد.

حق چون بسیط حقیقی است و ابداً شایبهٔ کثرت در آن نمی باشد، لذا دارای جهتی و جهتی و حیثیات متعدده نمی باشد. ناچار اول صادر از او باید اشرف اشیا و خلق آن در قوهٔ خلق کافهٔ اشیا و مشتمل باشد بر جمیع فعلیات؛ چه آن که فیض حق از آن حقیقت مرور نموده و به مراتب و درجات طولیه و عرضیه می رسد.

مطلبی که ذکر آن در این باب در روشن گردیدن مطلب و دفع شکوک و اوهام

ابوحامد مدخلیت دارد، آن است که مسألهٔ افلاك را بطلمیوس کیهان شناس و هیوی معروف یونان پیش کشید و بیان علت ظهور چنین عقیده ای محتاج به بحث مبسوط است و حکما از باب اصول موضوعه آن را قبول کرده و در بحث نحوهٔ حصول کثرت در عوالم، آن را مطرح ساختند و با ابطال هیئت قدیم به هیچ اصلی از اصول فلسفه خللی وارد نمی آید و مبانی کلی به جای خود استوار می ماند.

در این که صادر اول باید اشرف کاینات و رفیع الدرجات و مشتمل بر کافهٔ فعلیات باشد، شک نیست و صدور دو واحد از مبدأ هستی ملازم است با وجود دو جهت و حیثیت متحقق بالفعل در مبدأ اعلا و جهات متعدد در بسیط حقیقی قابل تصویر نمی باشد. و موجب ترکیب بالفعل واقعی ملازم با امکان در واجب غنی بالذات است و حصول کثرت حقیقی در عقل اول نیز مستلزم و ترکیب حقیقی در مبدأ فیاض است و هنگام تعرض به مناقشات صاحب تهافت، مفصل در این موضوع بحث خواهد شد و در مطالب گذشته عرض شد که صحبت از صادر اول و بحث از موجودی روحانی و جبروتی به نام عقل، در روایات مسلمه ای که فریقین آن مأثورات را تلقی به قبول کرده اند، امری ناشناخته برای غزالی و دیگر متکلمان اشعری مذهب نمی باشد.

***

ابوحامد غزالی مسلک و طریقهٔ مشاییه اسلام در صدور کثرت و ظهور غیریت از واحد محض و وجود بحت صرف را، گنگ و مبهم نقل و مختصر توضیحی نیز در بیان مراد ابن سینا نداده است و حقیر مرام شیخ را در این بحث به نحو اختصار تقریر می کند سعی می شود مطلب حکمای مشا قدری به فهم نزدیک شود.

تحقیق سخنی از ابن رشد

حکیم ابوالولید اندلسی معروف به «ابن رشد» در پاره ای از موارد کلمات شیخ را مورد انتقاد قرار می دهد که مثلاً برخی از ایرادات به ارسطو وارد نیست.

حکمای اسلام کلام ارسطو را درست تقریر و گاهی درك نکرده اند، از جمله مسألهٔ صدور کثرت از وحدت که ارسطو گفته است (بنابر تقریر حکیم مغربی ابن رشد): «إن الأشياء التي لايصح وجودها إلّا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض، فإن وجودها تابع[1] لارتباطها (عکس آن نیز صحیح است که ارتباط ارتباط علت و معلول تابع انحای وجودات آنهاست و ایجاد اصل علت تامه عین ارتباط آن با معلول آن علت است و سيأتي تفصيل الكلام في هذا المقام) وإذا كان كذلك، فمعطي الرباط هو معطي الوجود ... .»

إلى أن ساق الكلام بقوله: «وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المعقول والمحسوس، وقال: إن العالم واحد صدر عن واحد، وإن الواحد سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة اخرى ...».

آنچه از ابن رشد در صدر کلام او نقل شد مطلبی نیست که از چشم رئیس دور مانده باشد، او نیز در تعلیقات و دیگر آثار خود مرتب گوشزد می کند که ارادهٔ حق از سنخ ارادهٔ مخلوقات به خصوص ارادهٔ انسان نمی باشد و سپس معطله (معتزله و اشعریه) را مورد سرزنش قرار می هد که آنها حق را انسانی ازلی فرض کرده اند که اراده و قدرت و اختیار و علم زاید بر اوست، غافل از این که ارادهٔ حق به اصل نظام احسن تعلق گرفته و نفس انسانی مرید است، ولی نظم دهندهٔ نظام جزیی خود می باشد و ارادهٔ ازلیهٔ حق تعلق به نظام احسن گرفته است و از این راه ارادهٔ حق را عین علم به نظام اتم می داند. و شیخ برای اولین بار در تعلیقات گفته است، متکلمان خداوند را انسان ازلی فرض کرده اند

---

۱. این کلام از این فیلسوف عظیم در نهایت ابهام است وكان يجب عليه تفصيله و وحدت عالم را دلیل بر وحدت «اله» دانسته است، در حالتی که برهان بر وحدت عالم، روی اصول بطلمیوس بنا شده است و با قبول این اصول نیز اثبات وحدت شخصی در مجموعهٔ نظام به منزلهٔ خواب و خیال است.

و این کلام از شیخ است نه ابن رشد.

دیگر آن که در ذیل کلام منقول تصریح کرده که فعل حق تنظیم ارتباط مراتب وجودی است و این کلام دارای یک معنای غلط فاحش و معنای صحیح با تأویل است و شیخ رئیس مکرر متذکر شده که نفس نظام اتم مرضی و مراد و مقدور و مختار حق اول است. ولی از این سخن و از این حقیقت نیز غفلت ندارد که نظام اتم دارای درجات است که از عقل شروع و به جهان مادی ختم می‌شود، و فیض ساری از حق بعد از طی درجات وجود علی سبیل الأشرف فالأشرف بعد از مرور به مراتب وجود به صف نعال وجود می‌رسد و در صعود فیض علی سبیل ظهور الأخس ثم الأکمل فالأکمل به عقل کل متصل می‌شود.

نه ارسطو و نه افلاطون و رئیس ابن سینا بلکه هر کس اهلیت از برای درك عقلیات و دارای نظم فکری است و به هرج ومرج در نظام اعتقاد ندارد، این سؤال را مطرح می‌کند که آیا نظام عالم با همهٔ اجزا و فروع و کلیات و اصول آن در مرتبهٔ واحد و در عرض یکدیگر از علت واجبی صادر گردیده‌اند و یا بین آنها ترتب است؟

در قوس صعود آیا تکامل تحول از أخس الاشیاء شروع و بعد از سیر درجات عنصری و ترکیب اسطقسی وارد مرکبات معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی می‌شود و یا آن که اصلاً در اول تکوین زمین و مستعد شدن آن از برای قبول حیات و ترکیب، همهٔ انواع در حالت نهایت کمال سر از گریبان طبیعت بیرون آوردند و به زعم محمد شهرستانی ابتدا به فرد اکمل دوای درد بی درمان کیفیت پیدایش خلقت در زمین برمبنای اشعری مشهور شهرستانی است.

منظور از نقل کلام فیلسوف مکرم و استاد متبحر در علوم نقلی، ابن رشد ـ رحمة الله علیه ـ آن است که رئیس ابن سینا و معلم ثانی ابونصر فارابی نیز معتقدند که متعلق ارادهٔ ازلی و مجهول در ممکنات جهت وجودی عوالم می‌باشد. و حق به ارادهٔ واحد، فاعل نظام اتم است و ارسطو نیز معتقد است که فیض از

عالی به دانی می رسد.

از آن جا که رئیس فیلسوف مقلد نمی باشد و در قدرت فهم و نبوغ ذاتی از هیچ فیلسوفی کسری ندارد و می فهمد که ارسطو نیز باید به این اصل معتقد باشد که عقل واسطهٔ فیض و در لسان شرع نیز عقل همان قلم اعلا است که مخاطب به خطاب الهی شده جهت ترقیم نقوش امکانیه که «اكتب علمي في خلقي إلى يوم القيامة»، «وقال للقلم: اكتب القدر ما كان[1] ومايكون إلى الأبد».

و شیخ یونانی که در علم الهی صرف، بزرگ ترین فیلسوف جامع و متمهر در برهان و ذوق در قدماست، در باب عقل سخنانی آموزنده و بی مانند گفته است. او نظام کل را مخلوق می داند، ولی بر سبیل ترتب علی و معلولی؛ ناچار این سخن پیش می آید که حصول کثرت در عالم وجود از جهات متکثرهٔ در وسایط فیض می باشد تا آن که فیض قدیم بعد از مرور در مراتب طولی به عالم ماده برسد و از ناحیهٔ قوه و استعداد کثرت فردی حاصل شود، چه بنابر مشرب مشاییه تکثر فردی منحصر در تکثر حاصل از مواد است با قبول این فرض که کثرت از ظهورات وحدت و متقوم به وحدت است.

تاریخ از ظهور فلسفه در نظام اجتماعی، خبر صحیحی نمی دهد و از آن جا که در کلمات قدما تعبیرات محکم و استوار شبیه به احادیث قدسیه در خلال مطالب دیده می شود، جمعی معتقد شده اند که این اکابر متأثر از انبیا هستند و در مستقلات عقلیه، حکم عقل حجت و اثبات صانع و نحوهٔ صفات کمالیه و تنزیه حق از اوصاف امکانیه و ثبوت نبوت و ... مبتنی بر حکم عقل است نه شرع و با عدم حجیت عقل، اساس کلیهٔ شرایع نقش بر آب است و انتخاب عقل غیرمشوب

---

۱. عرض شد مسألهٔ صادر اول که در لسان شرع بنا به روایات عامه و خاصه از آن به عقل، ماء، قلم، نور، روح محمدی، دره بیضا و ... تعبیر شده است، از چشم امثال غزالی دور نبوده است و فریاد «واشریعتای» او که توأم با ایجاد رعد و برق و گرد و غبار است آدم را به تفکر وا می دارد که مقصود چیست؟

به اوهام، با انتخاب شرایع و سنن الهیه ملازم است.

***

حقیر نحوهٔ صدور کثرت را با بیان روشنی که در کتب مشّاییهٔ اسلام است، نقل کرده و تذکر خواهم داد که ابوحامد با تعمیه و گاهی بی سر وته، مبانی حکما را نقل می کند و چنان وانمود می کند که در تمام مدارس بغداد فیلسوفان محققی در مسند تدریس قرار گرفته اند و عما قریب موجبات وهن و سستی شریعت را فراهم می کنند؛ در حالی که در عصر او و ادوار بعد از او به ندرت استادی فیلسوف دیده می شود.

و آن احساس خطری که او در واهمه ترسیم کرده است، بی جاست و تنها از برای گرمی بازار خود به آرایش کلام می پردازد و اگر در عصر تحصیل و طلبگی او در نیشابور فیلسوف مدرسی وجود داشت، شخص مستعدی مثل او بهترین دوران عمر خود را صرف اوهام اشاعره نمی نمود و پای درس امام الحرمین عمر خود را تلف نمی کرد.

محققان از حکمای مشّاییهٔ اسلام بعد از برهانی نمودن توحید ذاتی و صفاتی و اثبات مبدأ بسیط متصف به احدیت ذاتیه، همان طور که شیخ در تفسیر سورهٔ توحید (اخلاص) بیان کرد و مبدیی که در صمیم و صریح ذات واجد جمیع صفات کمالیه و از باب اتصاف به صمدیت مطلقه به اعتبار تحلیل عقلی نیز دارای ماهیت معرّا از وجود و عناوین ذاتیهٔ وجود مانند حیات و علم و قدرت نمی باشد و جهت عدمی در آن نیست تا چه رسد به صفات زایدهٔ بر وجود خارجی و خلو از امهات صفات در حاق واقع ـ العیاذ بالله ـ چه آن که چنین حقیقتی از انواع و اقسام کثرت و ترکیب مبرّاست ناچار تحقق کثرت در نظام وجود ناشی از تنزلات افعال و مخلوقات اوست.

فرموده اند چنین واحدی ممتنع است که مبدأ شود برای کثرات موجودهٔ در نظام هستی بدون ترتیب به این معنا که کلیهٔ کثرات در مرتبهٔ واحدهٔ از مبدأ وجود

صادر شود و حال آن که برخی از موجودات در نظام ماده نیز مقدم و برخی مؤخر است و موجودات واقع در عالم زمان و حرکت همه در آن واحد از قوه به فعلیت خارج نمی شود.

بسیط حقیقی از باب مناسبت تامهٔ بین علت و معلول بلاواسطه در عرض واحد منشأ جمیع اشیا نمی باشد؛ چه آن که تمایز و تباین بین اشیا ملازم است با وجود جهات مختلفهٔ متکثره در ذات واحد حقیقی و بسیط از کافهٔ جهات. جسم نیز نشاید از حق بلاواسطه صادر شود؛ چه آن که جسم مرکب است از اجزای خارجیه و نیز جسم امکان ندارد واسطهٔ صدور جسم شود، به عللی از جمله آن که در تأثیر و تأثر جسمانی وضع و محاذات شرط است و عقل و نفس نیز به طریق اولا از جسم صادر نمی شود؛ چه آن که معلول نشاید که اشرف از علت باشد و نفس نیز به بیانی که ذکر شد، صادر از حق نمی شود، ناچار صادر اول عقل است که جمیع نشآت وجودیه به وساطت او صادر از حق است.

ثم العقل الذي هو الصادر الأول والممكن الأشرف لايجوز أن يحصل منه جسم فحسب، لأنه يلزم أن يقف الوجود عنده، إذ ليس الجسم علة لجسم كما قررناه، والنفوس الناطقة مجردة بدلائل عقلية وشواهد صريحة نقلية ولايمكن صدورها عن الجسم المادي. فإن استمرت السلسلة في اقتضاء واحد لواحد لاينتهي إلى وجود الأجسام وتحقق التراكيب والمواليد، والحال أن عناية الأزلية تقتضى تحقق قوس الصعود وحصول النفوس الكلية الإنسانية وظهور النفوس الكاملة النبوية والولوية ليرجع الفيض إلى مابدأ منه ومن العقل طلع شمس الوجود وإلى العقل يرجع «إِلىٰ رَبِّكَ الرُّجْعىٰ[۱]».

ويجب أيضاً أن يعلم أن عناية الحق الباري الفياض الجواد تقتضي ظهور جميع ما في علمه العنائي إلى عرصة التفصيل والوجود الخارجي وهذه العناية غيرواقفة إلى حد، فيجب انتهاء سلسلة البسائط والابداعيات وتنزل الفيض بعد مروره على

---

۱. علق (۹۶) آیهٔ ۸.

سكنة الجبروت والعوالم المثالية إلى المرتبة المادة والبسائط العنصرية، لئلا يلزم تناهي الفيض وبقاء امور غيرمتناهية من الممكنات في ممكن الخفاء في علمه العنائي غيرخارجة من العلم الى العين.

بناءاً على ما حررناه يجب أن ينتهي العقول إلى الأجسام وأما كيفية التكاثر والعلم بها، فخارج عن عهدة عقول البشرية والعلم بتفاصيل الحقايق إنما هو شأن الواجب الحق الخلاق لمراتب الوجود ومن أسمائه ـ تعالى ـ علام الغيوب.

بنابر هیئت بطلمیوسی، حکمای مشا در صادر اول تصویر کثرت نموده اند و گفته اند: عقل بسیط الحقیقه نمی باشد، ناچار از ترکیب مبرّا نیست: «ان له (أي العقل) وجوباً بعلته وإمكاناً في نفسه، فلتعقله لوجوبه يحصل منه شيء أشرف وهو عقل آخر ولإمكانه جسم فلكي وهكذا الثاني والثالث حتى يتم تسعة من الأفلاك ويكون العقل التاسع بواسطة تعقل الوجوب افاد عقلاً عاشراً وبواسطة تعقل الامكان فلك القمر، ثم العقل العاشر بمعاونة السماويات تحصل منه مادة العناصر وصورها بجهة تعقل الامكان ويحصل منه النفوس الناطقة بجهة تعقل الوجود.»

از جهت استعداد ماده و تهیؤ بسایط عنصری، کثرات غیرمتناهیه ممکن التحقق است و به حسب قواعد عقلی و اقتضای اسمای الهیه حاکم بر مظاهر جسمانی عدم بر مجموعة عوالم اجسام جایز نمی باشد و عدم کلیهٔ سماویات و ارضیات محال بالعرض است و فيضه الاطلاقي لايقبل النفاد و إن لجمال الله سعة لايقبل الحد والنفاد وما عندنا ينفد وما عندالله باق إن رحمته واسعة وسعت كل شيء وليس لجماله ابتداء ولا انتهاء ومن أنكر أزلية الفيض وأبديته، ألحد في أسمائه.

آیا چه ضرورتی موجب اعتقاد به افلاك مطابق سلیقه بطلمیوس شده است؟ این مسأله محتاج به بحث مفصل است. کار حیرت آور در تاریخ علوم آن کس انجام داد که قوهٔ جاذبه را کشف کرد و از افتادن سیبی از درخت[1] ذهن کنجکاو

---

۱. رکورد علمی در مسلمان ها عاقبت مرگبار دارد و همان مطالب علمی خاص خود هم در قسمتی صفر الكف و قسمتی را نیز به تدریج از دست می دهند و رشد علمی، متوقف بلکه در نظام ذبول واقع ←

و مستعد او ملهم شد به مهمی که نام او برای همیشه زنده می ماند.

اما مسألة تعقل الکثرة في العقل وعدم تحققها في الحق، از قراری که غزالی مبادرت به اشکالات متعدد نموده است، معلوم می شود تصور صحیحی از وحدت و کثرت ندارد و کلام حکما را درك نکرده، مراد رئیس ابن سیناست و چون به کتاب دیگر حکما مراجعه نکرده است (اگر رجوع هم می کرد چیزی عایدش نمی شد) تصور درستی از احدیت و واحدیت در قرآن و احادیث نکرده است و وحدت حق را شبیه به وحدت انسان می داند، غافل از آن که پای او در تله تشبیه گیر کرده است و کلام شیخ را نقل کردیم که از سورهٔ توحید، استدلال به وحدت حقهٔ حق بلاشوب کثرة و تشبیه نمود و فرمود: «هو» اشاره است به غیب ذات که لااسم له ولارسم و تعریف او به اسمای حسنی، تعریف به لوازم است و با استدلال به صمدیت ذاتیه مبدأ وجود، حق را از صفات ممکنات تنزیه نمود.

با توجه به آنچه عرض می شود، به خوبی عدم ورود ایرادات ابوحامد بر شیخ و نیز وجوه مناقشه در کلام شیخ بارع و محقق نقاد، ابن رشد در این مقام و نیز بطلان کلام او در این مبحث ظاهر می شود که به تبع مشاییه در نفی کثرت از عقل به اتحاد عقل و معقول و عاقل تمسک جسته است، در حالی که اتحاد عقل و معقول و عاقل منافات با کثرت مندمج در وحدت ندارد؛ چه آن که نفس در مقام اتحاد با معقولات مبدل به بسیط الحقیقة منزه از کثرت به نحو اطلاق نمی شود و در عقل فعال یا رب النوع انسان علی اختلاف المشربین کلیهٔ نفوس ناطقه به جهات فاعلیهٔ عقل تحقق دارند، ولی به وجودی مناسب نشأت جبروت و ذاتیات در جمیع انحای وجودات محفوظ است و بسیط حقیقی حق ـ تعالی ـ است.

→ شده است و در علوم حیاتی جدید نیز کاریکاتور و در ارزاق مربوط به تغذیه که اگر از خارج نرسد همه می میرند، احتیاج رقم حیرت آور را اختصاص به خود داده است که: «الفقیر: لایحتاج إلی الله».

در حق اول شایبهٔ کثرت از آن جهت بالمره منفی است که وجود صرف واحد متصف به وحدت حقیقی مشتمل بر کلیهٔ تفاصیل وجودیه است و علم و قدرت و ارادهٔ او واجب است و معلوم ممکن، و علم متصف به ازلیت ذاتیه و قدم ذاتی است و مبدأ انکشاف جمیع حقایق است و در عین حال علم عین قدرت و اراده و کلام و سمع و بصر و حیات است، نه به حسب مفهوم و اعتقاد به ترادف کما توهمه جمع من المتأخرین النافین لأصالة الوجود.

بنابراین علم حق واحد و مشتمل است بر کلیهٔ حقایق من الأزل إلی الأبد، و علم حق به نظام وجود بر سبیل انتقال از معلومی به معلوم دیگر نمی باشد و کثرت معلوم با وحدت علم و امکان معلوم با وجوب معلوم و حدوث معلوم با قدم علم منافات ندارد.

غزالی چون قائل به زیادت علم ذاتی وجوبی و ارتسام آن در ذات است به عدد خلایق، از بیانات شیخ: «علم کله، قدرة کله، وإرادة و اختیار کله» در حیرت واقع می شود و فرق او با خطیب رازی و محمد شهرستانی آن است که تناقض صریح بین کلام اشعری و مبانی فلسفی و براهین قاطعهٔ عقلیه، به تدریج او را از خواب طولانی بیدار کرد.

مطالبی مفصل از صریح گفته های او استدلال می کنیم که به حسب برهان و مشی استدلالی کلیهٔ عقاید خود را در مبدأ و معاد و عوالم ملکوتی از حکما گرفته است و در معاد کلام شیخ در شفا و نجات را بسط داده است و حشر ارواح را در نهایت قبول کرده و در حشر ابدان خواص ماده را به کلی از اجساد محشور یوم النشور سلب و تجرد مثالی را از اشراقیون و افلاطون گرفته[1] و در عوالم

---

۱. محققان از عرفای اسلامی مطابق تحقیق عمیق، مبانی خود را از کتاب و سنت اخذ کرده اند، ولی در ترتیب وجود و کثرت طولی در ملکوت و خواص ملکوت و دیگر مباحث در عقاید از حکما بهره برده اند و در تنظیم مباحث در عرفان علمی حکما کار را بر آنها آسان نموده اند و ارباب تحقیق از عرفا مرام حکما را بر طرق مختلفهٔ متکلمان ترجیح داده اند، بلکه برای کسانی که توفیق سلوك طریق ←

جبروت جا به جا از حکما تبعیت کرده است.

خلاصه این که مبانی استدلالی او در عقاید همان کلام حکماست و صریح الفاظ

→ باطن را نیابند، متعین، علم به اصول و عقاید از طریق براهین قطعیه است.

امر قابل توجه که بعد از سیر در کلمات عرفا و حکما بسیار واضح است، آن است که در جمیع مواردی که غزالی حکما را مورد حمله قرار داده و آنها را تکفیر کرده است و یا در کثیری از مباحث معتقد حکما را خلاف سنت دانسته است، مطاعن او نیز متوجه عرفا نیز هست، یکی ازلیت فیض که قائلان به آن را حمقا و کفار بلکه واجب التکفیر دانسته است، و دیگر در مسألهٔ علم است که عرفا علم را در مرتبه واحدیت، علم تفصیلی و در ذات واحدیت ذاتی و تعین اول علم اجمالی می دانند و دیگر مسأله معاد است که هیچ عارفی تفوه نمی کند که ابدان أخرویه عین ابدان دنیویه است و ابن سینا صریحاً معاد جسمانی را از راه تقلید از شرع (کتاب و سنت) قبول کرده است و حشر روحانی عقلانی معتقد او و مرتبهٔ اعلای جنت افعال است و مرتبه بالاتر از این مقام جنت اسماو صفات است و مقدم بر این جنت، بهشت ذات است که رسول اللّه ﷺ فرمود: «إن للّه جنة لیس فیها حور ولاقصور یتجلی فیها ربنا متبسماً». رئیس در اشارات، مقامات عارفان به این دو جنت معتقد است والحق رئیس در ذوقیات نیز قدرت حیرت آور داشت و در تنظیم کلمات و به کارگرفتن آن محشر به پا کرده است و بعضی از عبارات او را ارباب ذوق نقل کرده اند: «جل جناب الحق ان یکون شریعة لکل وارد، أو یطلع علی أسراره إلّا واحد بعد واحد». مطلب قابل توجه دیگر آن است که کثیری از اعاظم عرفا، هنگام تقریر مباحث ذوقی به طریقهٔ اهل نظر در حد چشمگیر عاجزند و ضعف و فتور در براهین آنها لایح و آشکار است، مانند براهین شارح فصوص شرف الدین قیصری، شارح مفتاح، حمزه فناری و صاحب تمهید القواعد در مباحث وجود و دیگر مسائل و برخی نیز قدرت عقلی بارزی دارند، مثل شارح کاشانی و شارح اول فصوص و از دیگران قدرتمندتر، شیخ کبیر صدرالدین قونوی.

در مطالب عرفانی ابوحامد تأثر از مسلک اشعری دیده می شود و نوشتن رساله ای در تأثر ابوحامد غزالی و جمعی دیگر از ارباب ذوق از کلام اشعری و آثار منفی آن در عرفان شاید بسیار جالب از کار درآید.

مدرسان عرفان در ایران، مثل آقامحمدرضا و آقامیرزا هاشم در ذوقیات و برهانیات راسخند و حواشی آقا محمدرضا بر مقدمه و شرح قیصری، حاکی از توغل او در مشارب حکمی و مهارت عجیب او در عرفان است و او برای اولین بار بر وحدت شخصی وجود برهان اقامه کرده است و در بیان مباحث عرفانی صرف نیز دارای تضلع تام است. عارفانی که به مشرب فلاسفه آگاهی دارند، در تقریر مباحث ذوقی قدرتمندتر از عارفانی هستند که قبل از عرفان به مشرب کلامی متمایل بودند.

و عبارات ارباب حکمت از قبیل «فهو عقل الذات و هو عقل و عاقل و معقول و ... » در کتب او مشهود است.

نقد و تحقیق نظریه مشایی در حصول کثرت

هر حقیقت نوریهٔ وجودیه که استقلال وجودی ندارد و به حق متقوم است و متنزل از مقام وجوب ذاتی است، دارای فقری ذاتی و نقص جوهری است و در عین فقر و فاقهٔ ذاتی، موجود است به وجود حق و غنی و تام الوجود است به غنای ذاتی و ازلی فیاض علی الاطلاق و همین دو اعتبار که واقعی و نفس الامری است، بنا بر مذهب مشاییه مصحح صدور کثرت است و کثرت ملازم با غیریت و خروج وجود از مقام صرافت به عوالم کثرت.

وسنحقق القول على أن الكثرة عدمية وللجهات العدمية مدخلية في ظهور الكثرة و يتنزل الوجود من سماء الوحدة والإطلاق و يصل إلى المرتبة النازلة التي النقايص والأعدام فيها ظاهرة وأن الحركة دائماً تقع بين العدمين وأن ثباتها عين تغيرها وسيلانها والوحدة كخيط تنظم بها الشتات.

و هر چه جهات غیریت و دوری از غنی بالذات از ناحیهٔ تنزلات ذاتی وجود بیشتر باشد، کثرت آشکارتر است و کثرت در ملکوت از همان سنخی است که مذکور افتاد و این کثرت غیر از کثرت مقداری و نیز غیر از کثرت حاصل از ماده و ترکیب از اجزای متکثره است، اگر چه در همه جا کثرت منطوی در وحدت است و در مرکبات حقیقی با حفظ کثرت اجزای حدیه و عوارض لازم آن، وجود واحد حافظ کثرت است و وجود هرچه تام تر، کثرت خفی تر است.

اشکال اساسی بر این مسلک با قبول این اصل کلی بدیهی که در مقام وحدت صرفه، کثرت وجود ندارد و کثرت و غیریت از تجلی اصل حقیقت وحدت حق منبعث می شود از قراری است که ذکر می شود، ولی کسی که در حق به وحدت صرفه قائل نباشد و نفهمد که کثرت از اصل وحدت ظاهر می شود، لاکلام لأحد

من الحكماء معه «كلام را روی با صاحبدلان است».

و این كه غزالی از تصویر این معنی غافل كه مباین با تصویر غلط او از مبدأ وجود است و از حق انسان ازلی در وهم خود ساخته است و می گوید: «وما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لوحكاه الإنسان عن منامه رآه، لاستدل به على سوء مزاجه وترهات وتخمينات ... ولا يستحيون الأغبياء ...» إلى آخر ما لفقه من الشرهات التي يريد أن يهول بها مثل الشيخ الرئيس، فيقال في جوابه: أيها الشيخ ان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل الجاهل، عبرة للمحصل، فمن سمعه واشمئز عنه فليتهم نفسه وليعلم أن الجعل يشمئز من رائحة الورد، وماذكره أيضاً كيف يقنع المجنون فى نفسه بمثل هذه الأوضاع ...، شعارات تليق بالخطباء» والجواب أن الجاهل أسوء حالاً من المجنون ولعمري أن غرضه من التفوه بهذه الألفاظ المهولة الدفاع عن الحوزة الاشعرية وأن يظن الجاهل في تلفيقاته شيئاً.

اشكال اساسی بر این مسلک آن است كه نه در عقل اول و نه در صادر دوم و سوم آن چنان كثرتی كه وافی به صدور كثراتی كه خداوند فقط عالم به آن است، نمی باشد و بنابر هیئت بطلمیوسی نیز وجود آن همه كواكب كه عدد آنها كمتر از ریک بیابان ها و قطرات دریاها نیست، از عقل ثانی یا دیگر عقول طولیه امكان ندارد صادر شود و عدد عقول طولیه را جز خدا كسی نمی داند.

مشكل یا ضعف دیگر فلسفهٔ رئیس ـ ضاعف الله قدره ـ آن است كه اجسام برزخی و انوار مثالی را روی انكار تشكیک در حقیقت واحده نفی كرده است، در حالی كه برطبق قواعد عقلی و شواهد مسلم نقلی، فیض حق بعد از مرور بر مظاهر جبروتی و سریان در اجسام نورانی و عوالم مثالیه وارد بر عوالم مادی و جسمانی می شود و طفره در تنزلات و حركات غیبی وجود، محال و ممتنع است.

و رئیس ابن سینا در این كه مبدأ وجود واحد حقیقی و منزه از كثرت است و اول صادر باید اشرف كاینات باشد و عقل اول كه اشرف ممكنات است، از ناحیهٔ تنزل از غیب وجود و یا از ناحیهٔ جهت امكانی و فقر ذاتی از كثرت معرا نیست،

و اولین کثرتی که در عالم ظاهر شد همان عقل است، محق است؛ ولی در اول تنزلات وجودی، کثرت وافی جهت صدور اجسام آن هم مادی نیست، مگر بنا بر مبنایی دیگر.

خود شیخ نیز بی توجه به مشکل نمی باشد و انکار تجرد برزخی در مقام نزول و صعود وجود، عرصهٔ بحث و تعمق و تحقیق را در نحوهٔ صدور کثرت و ظهور آن در عالم ماده تنگ و در بحث معاد نیز او را دچار مشکلات کرده است، ولی ابوحامد متوجه این قسم قصورات در فلسفه مشاییه نمی شود.

اما این که غزالی برای وارد آوردن ضربه بر حریف خیالی، بساطت ذاتی حق را منکر است، باید همه بدانند که قائل به کثرت در حق به نوعی از الحاد گرایش پیدا کرده است و این که هر موجودی را واحد می داند، از این اصل غافل است که کثرت صرف بدون وحدت تحقق ندارد و در این مسأله صفر الکف و مبتلا به ضعف و عدم بنیهٔ علمی است.

همهٔ آنهایی که بر تهافت مقدمه نوشته اند و در اطراف و حوالی اعجاز و قدرت مؤلف آن سخن گفته اند، از رجز خوانی های او مرعوب شده اندو از محتوای کتاب خبر درستی ندارند و کلمات مضحک که فقط برای سرگرمی طلبه ها مناسب است، در کتاب او فراوان است و «جمله ذرات گر شود معمار ـ این خرابه نمی شود معمور».

دایرهٔ اوهام در خطیب رازی اوسع از دایرهٔ اوهام در تهافت است و در سخن پراکنی بدون هدف آن خدا بیامرز نیز از همهٔ مشایخ اشاعره، گوی سبقت ربوده است.

قال في شرحه معترضاً على الشيخ: «لم لا يجوز أن يصدر في أول الأمر عقولاً كثيرة، ثم يكون عقل و فلك ثم بعده عقول آخر كثيرة، ثم عقل آخر و فلك وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول ... .»

ملاباشی دربار خوارزمشاه گویا این حرف ها را برای خواب کردن ارباب خود

نقالی کرده است ویقال في جوابه: لم يجوز أن يظهر شيء واحد بصور مختلفة تارة على صورة حمار و نملة وفيل وبقر، ثم يكون ملكاً وجناً وتراباً وبطيخاً... وهلمّ جراً.

در این که از واحد حقیقی متصف به احدیت ذاتیه، صدور کثرات در مرتبهٔ واحده، مستلزم کثرت واقعی و ترکیب ذات واجبی از جهات متکثره می باشد، بین ارباب تحقیق از حکما و اکابر از عرفا و محصلین از متکلمان خلافی نیست و اگر علت واحد حقیقی نبود، عقل همین اندازه حکم می کند صدور اکثر از واحد جایز است.

و این نیز قابل انکار نیست که در عقل واحد می شود جهات فاعلیه به نحوی باشد که با فرض معدات و استعدادات متکثره حاصل از مواد متغیره، نظام کثرتی به وجود آید که مشتمل باشد بر مواليد و انواع متکثره و نیز در تحقق وسایط کثیره از ملائکهٔ طولی و عرضی بعد از حفظ قاعدهٔ مذکور، عقل به نحو اجمال حاکم است، ولی حکم جزمی به تفاصیل مراتب وجود و نشان دادن هر شیء در درجات طولیه و عرضیه به تصویر علمی از باب علم بالوجه نه احاطه، از عهدهٔ عقل بشری خارج است. و شیخ بعد از تقریر قاعدهٔ الواحد کتاب اشارات گفته است:

«و معلوم أن الإثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين.»

و شارح محقق مقاصد اشارات توضیح داده است: «و تكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الأول، لأنه واحد من كل جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفه و اعتبارات متكثره كما مر و غير ممتنع في معلوماته، فإذن يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد، و أمكن أن يصدر عن معلولاته. فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول، ووجوب استنادها إلى غيره بالإجمال».

خواجه در مقام بیان صدور کثرت از وحدت در شرح اشارات گفته است:

«واعلم أن الشيخ لم يجزم بكون العقل الأول علة للفلك الأول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب تواليها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للأفلاك في العدد، بل جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك وبأنها لاتكون أقل عدداً من الأفلاك

وأن الحکم الجزم فیما عدا ذلك مما لاتصل الیه العقول البشریة . »

مسألهٔ صدور کثرت از وحدت از غوامض علم کلام و فلسفه و عرفان و تصوف است و این امر نیز قابل انکار نیست که ما چه ارتباط موجودات و نظام اتم را به حق بدانیم و یا صادر از حق را وجود منبسط یا عقل اول را، این سخن پیش می آید که جهت تکثر در عقول متضاعف می شود و صدور اجسام و متغیرات از آخرین موجود جبروتی به چه نحو خواهد بود .

و نیز بنابر مذهب بطلمیوس این مسأله جای خود دارد که اجسام مستند به چه عقلی است و صدور نفس و جسم فلک معاً از واسطهٔ فیض صادر می شود و آیا می شود در عقل دو جهت یکی مناسب با صدور جسم فلکی و جهتی مناسب با صدور عقل وجود داشته باشد و آیا فیض وجود از نفس فلک مرور نموده به جسم آن می رسد؟

این اشکال آیا وارد نیست که در علت باید جهت فعلی موجود برای صدور معلول متحقق باشد، آیا شیء مجرد عقلی می شود، در آن جهتی مناسب با صدور جسم و جهتی مناسب با صدور عقل مجرد باشد؟

در فهم این قبیل از عویصات جز احاطه به عقلیات، دقت نظر نیز لازم است و ابوحامد در این مرحله حیران است و در فهم ابوحامد قصور وجود ندارد، ولی با شکل و هیئت و پز اشعری گری فکر جولان ندارد و با حفظ اصول اشعریت تفکر میدان پیدا نمی کند .

از آن جا که علیت و معلولیت در انحای وجودات است، جهت کثرت نوری باید در حدی باشد که جسم از آن صادر شود و اظلال ناشی از تنزلات فیض نور الانوار بعد از قبول تضاعف امکانات در صورت جسم از سنخ انوار ظهور پیدا می کند .

اما این که عدد عقول و ملائکهٔ جبروتی که نوع هر عقلی منحصربه فرد است و در ابداعیات تکثر فردی محال است، منحصر در چند عقل است، فقط

علام الغیوب و واحد کامل فرد در هر عصر عالم به آن می باشد؛ ولی همان طور که عرض شد کثرات در عوالم برزخی و عوالم عقلی مستند به جهات فاعلیهٔ عقول طولیه است و اگر دلایل شیخ اشراق و صدر المحققین را بر وجود ارباب انواع تمام بدانیم، و از این اشکال صدر المتألهین جواب بدهیم که: از مجموع عقول طولیه و اشعات حاصل از ملائکهٔ جبروتی ارباب انواع تحقق نمی پذیرد و از مجموع علل متحصل بالفعل مرکبی که مبدأ از برای رب النوع انسانی (مثلاً) باشد، قابل قبول نیست؛ چه آن که از حقایق متحصلهٔ بشرط لا، عقول عرضیه بسیطهٔ غیر مرکب از ماده و صورت و مقدار، حاصل نمی گردد و تمام جهات متحقق در انوار الهیه و قواهر اعلون و عقول عرضیه، جهات فعلیه است و حیثیت مشاهده، امری عارض بر عقول نوریه نمی باشد، می توان به نوعی صدور کثرات بی شمار را از جهات عقلیه تصویر و تصحیح کرد.

در ذیل این بحث، مسلک شیخ اشراق در نحوهٔ صدور کثرت از وحدت را نقل نموده و به بیان و توضیح مبنای این شیخ عظیم پرداخته و علت ترجیح اصل مسلک او را بر مشاییه در نحوهٔ ظهور کثرت در مراتب خلقت تقریر می نماییم با ذکر این نکتهٔ دقیق که حق نزد کافهٔ حکما بسیط است، اما معلول او معرا از ترکیب نمی باشد و ترکیب نیز دارای مراتبی است و محقق طوسی در مقام تقریر کلام رئیس در اشارات جهت حصول کثرت بیانی دارد که کأنه أخذ من کلام الشیخ الإشراقي مع تفنن في العبارة و تجرید عن الزوائد.

اما جواب از مؤاخذات شیخ غزالی بسیار بدیهی و ساده است ما جزء به جزء مناقشات او را نقل کرده و به ازالهٔ شبهات او می پردازیم و در مقام اشکالات به قاعدهٔ الواحد، همه جا کوشش دارد که مبادا به اصول اشاعره صدمه وارد شود که سنت نبوی را باید حفظ کرد و این مشی برطبق سنت و جماعت نزد او وحی منزل است که ظهور آن را در ذهن شیخ اشعری باید دید، نه در اصل کتاب و سنت.

همیشه در اسلام یک اصل غلط به اسلام می چسبانند و برای حفظ غلط، هزاران غلط بارز را به ریش می گیرند و استعدادهای خلق خدا را فدای اوهام فرقه گرایی خود می نمایند و غالباً زیر چهره های به ظاهر رحمانی عالمی پر از ابالسه و شیاطین است و سد راه حق که:

آنچه مانع آیدت از راه دوست　　　　از علی بشنو که آن طاغوت توست

مولی الموحدین و قبلةالعارفین میزان جامعی در شناسایی طواغیت داده است.

بحث در اثبات مبدأ وجود

در اثبات مبدأ وجود و اقامهٔ برهان بر توحید الوهی مختلف بحث کرده اند. ارباب تحقیق از حکما و متألهان از ارباب بینش از طریق تقسیم وجود یا موجود به واجب و ممکن و تقریر خواص و لوازم واجب بالذات و ممکن الوجود از ممکن بر واجب استدلال کرده اند و ممکن را در حدوث و بقا محتاج به واجب دانسته اند.

اهل تحقیق از حکما و محصلان از عرفا از آن جا که ملاك توقف معلول بر علت را امکان می دانند، لذا عالم خلق را منحصر به عالم ماده نمی دانند، بلکه به عالم ملکوت به معنای عام: ملکوت اعلی، سکنهٔ جبروت و قواطن عالم مثال و برزخ معتقدند، و معتقدند که فیض وجود بعد از مرور و سریان در درجات عقول و ملائکهٔ جبروت، به عالم مثال نازل می شود و بعد از طی درجات عالم مثال و برزخ نزولی به عالم شهادت و دنیا می رسد و بعد از تنزل به صورت مادة المواد به حرکت انعطافی ناشی از تراك تجلیات حق و طی درجات جمادی و معدنی و نباتی و حیوانی (در عروج ترکیبی) وارد عالم انسانی می شود و در کمّل افراد انسان به عقل نخستین متصل و در خواص از بنی نوع انسان در تعین ثانی ولوج نموده و در قلیلی که کامل تام الوجود هر عصر می باشند به مقام احدیت (نه احدیت ذاتیه)

نیز بالغ یا ولوج نموده[۱] به مقام «أَوْأَدْنیٰ[۲]» می رسد.

بر مبنای حکمای مشا و اشراق آخرین منزل انسان کامل محاذی عقل اول یا اتحاد با آن حقیقت کلیه است.

صدر المتألهین و اتباع او و محققان از عرفا معتقدند که در افراد نادر از انسان، نفس کامل از مرتبه عقل اول تجاوز نموده و بعد از قبول تجلیات اسماییه و تحقق به مقام جمع الجمع اسمای ظاهره و باطنه به مقام مظهریت تجلی ذاتی خاص محمدیین بالغ و بعد از فنا و فناء عن الفنائین و صحو ثانی و نیل به مقام فرق بعد الجمع و سفر و سیر من الحق الی الخلق وسفر من الخلق الی الخلق بالحق به مقام تمکین و دعوت جامع جمیع دعوات می رسد. لسان این مرتبه «مَارَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ رَمیٰ[۳]» می باشد.

بنابر ازلیت فیض و عدم جواز منع فیض از فیاض مطلق دو فرقه از ارباب تحقیق: عرفا و حکما به قدم زمانی عقول و عالم برزخ معتقدند و انفکاك فیض[۴] از فیاض مطلق را منافی شؤون الهیه می دانند. مبحث را دامنه دارتر عنوان کردیم تا در مقام نقد مطالب تهافت مسأله خوب درك شود.

بر مسلک قائلان به حدوث زمانی مجموعهٔ عوالم وجود، اشکالاتی وارد است که متکلمان بدون توجه به آن اشکالات، از جمله عدم جواز تعطیل ذات و اسما مبدأ تحقق عوالم وجودیه، در ورطه هولناك افتاده اند و آنچه در مقام اثبات مطلب خود ذکر کرده اند جز اوهام و اباطیل چیزی نمی باشد.

در زمان مؤلف تهافت، در مدارس علمی از جمله نیشابور و بغداد، اشاعره

---

۱. بالغ به مقام أوأدنی در هر عصر یک فرد از افراد انسان است.

۲. نجم (۵۳) آیهٔ ۹.

۳. انفال (۸) آیهٔ ۱۷.

۴. قائل به انقطاع فیض در فرقهٔ امامیه نیز بسیار است و ما در مطالب گذشته در مقام نقل کلام فاضل مجلسی متعرض آنچه ذکر گردید، شدیم.

صاحب سلطه بودند و به نام وجوب پیروی از سنت محمدی ﷺ از احساسات طلبهٔ زمان استفاده می کرده اند و شور، میدانی برای شعور و تفکر و احساسات مجالی برای تعقل در کتاب و سنت باقی نگذاشته بود.

در مدارس و مراکز علمی به طلبه اوهامی از آن قبیل که در تهافت موجود است، از اصول مسلمه باید تلقی می شد و در همه جا در کلام اشعری وجوب پیروی از سلف صالح مطرح است، از جمله در بحث زیادتی صفات و مسبوقیت مجموعه نظام وجود به عدم صریح زمانی و نفی تجرد نفس و فنای انسان بعد از مرگ و لزوم اعتقاد به کلام نفسی و مسائل زیادی که در کتب اشاعره مسطور است.

محصلان این قبیل مراکز تعلیماتی قهراً افرادی متعصب و مرتجع و دشمن علم و دانش بار می آمدندو حربه تکفیر حجت قاطع بود و حکام نیز جانب آنها را می گرفتند.

لزوم پیروی از سلف صالح امری ضروری بود و مضحک آن که پایه و اساس سلف صالح ترسیم شده، در این قبیل از مکتب ها از خانه عنکبوت سست تر است.

غزالی اختیار تکفیر کلیهٔ فرق اسلامی جز تابعان مکتب شیخ اشعری را برای خود محفوظ نگه داشته است و نفی زیادتی صفات بر ذات را تصرف غیرمشروع در آیات و روایات وارد در ذات و صفات می داند و می گوید: «وأما ما عدی هذه المسائل[1] من تصرفهم في الصفات الإلهية فاعتقاد التوحيد فيها، فمذهبهم قريب

---

۱. یعنی مسائلی که حکما را به واسطهٔ اعتقاد به آن مسائل، تکفیر کرده است و اگر جانب انصاف را مراعات می کرد و اهل قبله را محترم می شمرد و صریحاً می نوشت که اهل قبله پاك و طاهرند و مسلمانان را به اتحاد دعوت می کرد، بهتر از تحریر کتاب تهافت بود. ابوحامد غزالی بعد از استبصار و گرایش به عرفان کتاب الجام العوام را نوشته است و اساس لزوم پیروی از سلف صالح را بر چند حدیث مجعول عند الفریقین استوار ساخته است که در آینده ذکر می شود.

من مذاهب المعتزلة ... فمن یری تکفیر أهل البدع من فرق الإسلام یکفّرهم ... وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تکفیر أهل البدع ومایصح وما لایصح کیلا یخرج الکلام عن مقصود هذا الکتاب . »

حجة الاسلام این حق را برای خود محفوظ نگه داشته است که در موقع مناسب غیر از اشاعره ـ اهل سنت علی حدّ قوله ـ هر که را به خواهد تکفیر کند.

ابوحامد به جای آن که بگوید اهل قبله را نمی توان تکفیر کرد، می گوید غیراتباع شیخ اشعری را می توان گفت که اهل بدعتند. و از این فرقهٔ ضالّه تعبیر به اهل حق می کند و حاصل آن که کسی نباید در عقاید، عقل خود را به کار بندد. گویا قبل از ظهور شیخ اشعری حقایق کتاب و سنت در کمون بود.

در تهافت مسألهٔ چهارم از مسائلی را که به قول خود به نقل و ابطال مشرب حکما پرداخته از قرار زیر افاضت فرموده است:

«مسألة في بیان عجزهم عن الاستدلال علی وجود الصانع للعالم قولنا: إن صانع العالم قدیم. فنقول: الناس فرقتان: فرقة اهل الحق (فرقة الأشعریة) وقد رأوا أن العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لایوجد بنفسه فافتقر الی صانع، فیعقل مذهبهم في القول بالصانع. وفرقة أخری هم الدهریة وقد رأوا العالم قدیماً کما هو علیه ولم یثبتوا له صانعاً ومعتقد هم مفهوم (للّه المنة) وإن کان الدلیل یدل علی بطلانه. أما الفلاسفه[1] وقدرأوا أن العالم قدیم، ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً. وهذا المذهب

---

۱. هرگز فلاسفه از قدم عالم استدلال به وجود صانع نکرده اند، بلکه از طریق امکان به وجود صانع استدلال کرده اند؛ چه آن که هر ممکنی یا حادث است به حدوث ذاتی و قدیم است به قدم زمانی یا آن که حادث زمانی است و امکان معنای جامع بین ماسوی اللّه است و این امکان است که ملاك افتقار به علت است نه حدوث.

شیخ فلاسفه در کتب خود و نیز شیخ اعظم فارابی، گوشزد کرده اند که حدوث ملاك غنا از فاعل است. شیخ در اشارات به برهان صدیقین و تفکر و نظر در نفس وجود و بیان این حقیقت که حقیقت وجود واجب و وجود امکانی ملازم وجود واجبی است نیز استدلال کرده است و حجة الاسلام ابوحامد در آثار دوران بعد از استبصار خود، بدون کم و زیاد، برهان رئیس را با الفاظ آن عظیم تحریر ←

بوضعه متناقض لايحتاج فيه إلى ابطال».

هذا كلام أبى حامد وفيه مالايخفى من التمويهات والمغالطات التي يشمئز منه الطبع السليم والفهم المستقيم.

مرادش از فرقهٔ اهل حق، فرقهٔ ضالهٔ اشعریه است، اگر چه جمهور متکلمان از عامه ملاك احتیاج مخلوق به علت را حدوث می دانند. او اگر نزد استاد ماهر حکمت آموخته بود، این قسم به قصور فهم مبتلا نمی شد. او پیش خود با ذهن آلوده به افکار مشایخ خود، چیزی می فهمد و حکما حقیقت دیگر از کلمات خود قصد کرده اند.

وکم من عائب قولاً صحیحاً　　　وآفته من الفهم السقیم

معلوم نکرد که فرقهٔ اهل حق ـ علی حدّزعمه ـ از کجا پی به حدوث عالم برده اند. آیا از طریق حدوث صور وارد بر مواد، اثبات حدوث کرده اند؟ اثبات حدوث صور، منافات با حدوث ذاتی ماده ندارد. اهل کلام و ابوحامد مدافع اشعریه برهانی بر حدوث زمانی ماده اقامه نکرده اند و دلیل آنها بر حدوث زمانی، مجموعهٔ نظام وجود همان است که مکرر در این کتاب ذکر شده است و آن عبارت

→ نموده است. وما ذكره ابوحامد ان الفلاسفة استدلوا من قدم العالم على وجود الواجب نوع تهمة على البريء وعلى هذه الرّويّة اسس بنيان هذا الكتاب المسمى بالتهافت.

اصحاب أبوحامد، حقایق متقدم بر زمان و ماده را نفی کرده اند که اعتقاد به وجود انوار ملکوتی مترفع از زمان ملازم است با قول و اعتقاد به موجود قدیم زمانی.

در مطاوی مباحث گذشته بیان کردیم که فیض وجود از فیاض علی الاطلاق بر مظاهر امکانیه ازلی و ابدی است و انقطاع فیض عقلاً و نقلاً منافات با ازلیت ذاتیهٔ ذات و اسما و صفات حق دارد و کسی که قائل به قدم امهات اسمای حق است و این صفات را زاید بر ذات و مستند به ذات می داند، نباید از ازلیت ظلیّهٔ سکنهٔ جبروت و ملکوت واهمه داشته باشد و ازلیت و قدم ذاتی از مختصات حق است. ابوحامد به تبع شیوخ اشاعره اصل علیت و معلولیت را منکر است و ترجیح بلامرجح را جایز می داند و غایت از ایجاد را که عین ذات حق است، نفی می کند و نفس اراده را مرجح می داند و غفلت دارد که با اعتقاد به این اصل باطل باب اثبات صانع بر وی منسد است.

است از: این اصل باطل که، علت احتیاج ممکن به فاعل و خالق حدوث است.

***

رئیس ابن سینا در مقام رد و تزییف اوهام اشاعره و دیگر فرق از متکلمان از عامه، گفته است:

«وهم وتنبيه: إنه قد سبق إلى الأوهام[1] العامية أن تعلق الشيء الذي يسمّونه مفعولاً بالشيء الذي يسمّونه فاعلاً هو من جهة معنى الذي يسمونه العامة المفعول مفعولاً والفاعل فاعلاً، وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع وفعل وهذا أوجد وفعل وصنع، وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد مالم يكن.

«وقد يقولون، إنه اذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل، جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء. وحتى ان كثيراً منهم لايتحاشي أن يقول، لو جاز على الباري ـ تعالى ـ العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري ـ تعالى ـ في أن أوحده أي أخرجه من العدم إلى الوجود، حتى كان بذلك فاعلاً فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل.

«وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري من حيث هو موجود، لكان كل موجود مفتقراً إلى موجد آخر، والباري أيضاً موجود كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب أن يعتقد في هذا.»

اگر کسی با دقت کتاب اشاعره اصحاب ابوحامد را بررسی نماید، می فهمد که این تابعان قرآن و حدیث جز جهت ایجاد بازار گرم نیندیشیده اند.

اشاعره ذوات امکانیه را مستقل فرض کرده اند و هرگز درصدد برنیامده اند که

---

۱. ابوحامد از کثرت انغمار در لجاج و عناد نسبت به اسلاّء عقل و ابنای خرد و سلاك طریق معرفت به مطلب مذکور که شیخ اعظم به عنوان «وهم و تنبیه» به ذکر شبههٔ اصحاب او پرداخته و با ذکر مطالب آگاه کننده که محتاج به برهان نمی باشد، توجه نکرده است و عدم توجه وی از آن جهت است که ذهن او انباشته است از اوهام اصحاب خود.

بفهمند که مبدأ خلّاق ـ عز شأنه ـ غیر متناهی است و بر همهٔ اشیا احاطهٔ قیومیه دارد. و آیات مبارکه قرآن را مانند آیهٔ «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ[۱]» و کریمهٔ «الا إِنَّهُ بِكُلِّ شيءٍ مُحِيطٌ[۲]» و آیات دیگر صریح در احاطهٔ حق را، حمل بر احاطه و معیت علمی کرده اند و درك نکرده اند که «قیوم» از اسمای عامة الحکم الهیه است و قیوم هستی بر ذوات اشیا و افعال و آثار اشیا احاطه دارد و مقوم شیء با تمام جهات هستی خود داخل در اشیا نمی باشد و با تمام هستی و حقیقت خود خارج از اشیا نمی باشد.

جملهٔ معجز نظام «داخل في الأشياء لابالممازجة وخارج عن الأشياء لا بالمباينة» که به احاطهٔ سریانیه فعل حق و احاطهٔ قیومیهٔ ذات حق نسبت به قبیلهٔ ممکنات ناظر است، مأثور از رئیس الموحدین وسندالعارفین علی عليه‌السلام می باشد که پایه و اساس توحید محسوب می شود و فریقین آن را نقل کرده اند. و به وحدت در کثرت و کثرت در وحدت کلام قدسی آیات و جملهٔ جان افزای «عال في دنوه ودان في علوه» از آن حضرت مروی است.

در قرآن آیات متعدده از بیخ و بن ریشه الحاد اشعری در مبحث مذکور و دیگر مباحث و مسائلی که از امهات اصول و عقاید است برکنده است.

وهم وإزالة، تثریب و تعقیب

وقد ورد في الكتاب الالهی: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ[۳]» حق از آن جهت متصف به نعوت جلال و اسم جامع جلیل است که جلت ذاته عن مشابهة الغیر. یامن دل علی ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته. مبدأ وجود کریم و جمیل است از جهت تجلی و ظهور در مظاهر امکانیه با حفظ تنزیه ذاتی و عدم اتصاف به صفات ممکنات.

---

۱. حدید (۵۷) آیهٔ ۴.

۲. فصلت (۴۱) آیهٔ ۵۴.

۳. الرحمن(۵۵) آیهٔ۷۸.

از آن جا که افعال و اوصاف موجودات منبعث از جهات امکانی است، باید پناه برد به خداوند از انتساب این نوع از عناوین به مقام جمع الهی، مگر آن که عبد مربوب آن چنان به حق نزدیک شود که اوصافش مندك در اوصاف حق و فعل او فانی در فعل اطلاقی حق شود، چنان که در کریمه قرآنیه مذکور است: «مَا رَمَيْتَ إِذْرَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللَّهَ رَمىٰ»[1].

وإن اللّه جميل و جليل. جميل باعتبار احتجابه عن الخلائق بعزته وهو في حجاب عزة وجلال لايعرف بحقيقته ولايعرف ذاته إلّا هو «وإن الملأ الأعلى يطلبونه كما أنتم تطلبونه».

والحق جميل و كريم باعتبار تدليه بوجوهه الكريم لذاته. از آن جا که مظاهر امکانیه تحت سیطرهٔ وجودی حق قرار دارند و در جمال مطلق اسم جلال حاکم است و همهٔ مظاهر جمالیه مقهور قوهٔ جامعه الهیه اند و این حکم در جلال مطلق جاری است و اگر اسمای جمالیه حاکم بر مظهر موسوی نبودند، اسم جلال مقتضی صعق تا ابد موسی عليه‌السلام را در فنای صعق قرار می داد. جمال، مقتضی دنو و ملازم با لطف حضرت الهیه و جلال ملازم باستر و حجاب است.

جمالك في كل الحقايق سافر   وليس له إلّا جلالك ساتر

مقصود از این بحث آن که اشاعره مبتلا به سوء ادب و تجاسر نسبت به مبدأ تحقق خلایق و قیوم و سلطان وجود از آن جهت که صفات کلیه و امهات اسما را از ذات نفی کرده اند و ما قدروا حقّ قدره ـ تعالی ـ لذا در ورطهٔ تشبیه در ذات ـ نعوذ بالله من تبعاته ـ قرار گرفته اند. و با انکار معیت قیومیه حق و انعزال اشیا از قیوم مطلق، افاعیل عباد را در بحث خلق اعمال مستقیماً به حق نسبت داده اند و گویا کریمهٔ «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ[2]» را قرائت نکرده اند و نیز فعل

---

۱. انفال (۸) آیهٔ ۱۷.

۲. رحمن (۵۵) آیهٔ ۷۸.

مستند به طبایع جسمانیه را مباشرة به حق نسبت داده اند و این خود جسارت شنیع نسبت به مبدأ اعلا محسوب می شود.

و از طرفی اعمالی را که حق به بندگان خود نسبت داده است، آنها نفی کرده اند و با کمال بی شرمی خود را تابع صرف کتاب و سنت می دانند و اشیاخ متجاسر خویش را سلف صالح می دانند و نقد عمر و سرمایهٔ استعداد خود را بر باد داده اند و عمر و توان خود را صرف مجادلات کلامیهٔ ممنوعه در کتاب و سنت و شریعت عقل کرده اند. و مضحک آن که از کلیهٔ فرق، خود را طلبکار نیز می دانند.

ذات حق را چیزی شبیه ذوات صاحب ماهیت کلیهٔ معرا از اوصاف کمالیهٔ وجودیه، و اوصاف حق را چیزی لایق صفات ممکنه واقع و در قیود و سلاسل عالم ماده و زمان و حرکت، و ارادهٔ حق را امری نظیر ارادهٔ ممکنات و فعل اطلاقی حق را مانند فعل ممکنات پنداشته اند.

نه از قدیم ذاتی تصویر صحیحی دارند و نه از نحوهٔ سریان کلمهٔ «کن وجودیه» و امر واحد شامل کافهٔ آثار خبری دارند و علی العمیاء اصول و قواعدی در افکار و اوهام خود به هم بافته اند که مخالف صریح عقل و نقل است، و «**كَذٰلِكَ يَجْعَلُ اللّٰهِ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ**[1]».

ابوحامد مؤمن به اصول اشاعره در کتاب تهافت، اصل علیت و معلولیت را منکر است و رجحان در فعل باری را از ناحیت غایت نفی کرده است و اعتقاد به ترجیح بلامرجح او را در مقام اثبات حق و مبدأ واجبی عاجز نموده است و با مغالطات و مشاغبات می خواهد حکما را هم مانند خود و اشیاخ و اصحاب اشعری خود، عاجز از اثبات مبدأ هستی نشان دهد.

و چون در حق ـ تعالی ـ کثرت واقعی معتقد است و برای او تصور وجود منزه از مطلق کثرت میسور نبود، این جمله موهوم «في بيان عجزهم عن الاستدلال على

---

۱. انعام (۶) آیهٔ ۱۲۵.

وجـود الصــانع» را در اثبـات وحـدت مـبدأ هـستی سرایت داده است و بی درك مسؤولیت اخلاقی و اسلامی گفته است : « ... في بيان عجزهم عـن إقامة البـرهان على أن الله واحد». «او چو خود پنداشت صاحب دلق را». مردم جاهل به اصول و قـواعد عـقلی چنین توهـم کرده اند کـه مؤلف اشعـری تهـافت با فلسـفه، فـلسفـه را رد کرده است.

ابو حامد در دنبال آنچه در این بحث تلفیق نمود، گفته: «قولهم هو المبدأ الأول فإن قيل نحن إذا قلنا، للعالم صـانع، لم نرد به فاعلاً مختاراً يفعل بعد ان لم يفعل كما نشـاهد في أصناف الفـاعلين من الخيـاط والنسـاج والبناء، بل نعني به علـة العـالم ونسمية المبدأ الأول على معنى أنه لاعلة لوجوده وهو علة لوجود غيره، فـان سمـيناه صانعاً فبهذا التأويل.»

وضع محرر این سطور به عنوان نقد و رد فلسفه از دو حال خارج نمی باشد: یا به تلبیس می پردازد کـه خدا نکند در بین علمـا آن هم مـشایخ مـشهور این قـبیل انسان ها به وجود آمده باشند که به اصول اولیهٔ اسلام و انصاف پابند نباشد.

یا آن که واقعاً مطلب را عمیقاً درك نمی کند؛ زیرا کلمات مشایخ حکمت مملو است از بحث در صـفـات الهـیـه و به یک زبان می گـویند: «وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِی أَسْمَائِهِ[1]».

بهمنیار و شیخ و فارابی با برهان اثبات کرده اند که مـختار مطلق حق اول است و غیـر او از صاحبـان اختیـار، مـختار مشـروطند و مـختار تام آن است کـه آنچه مـدخلیت در صـدور فعل از او دارد، عیـن ذات او باشـد و شیخ فـارابی فـرمـاید: «علم كله، قدرة كله، إرادة كله، اختيـار كله.» غـزالی از ترس آن کـه مبـادا مبـانی اشـاعره از بن متزلزل شـود (کـه حکما آن بنای یکسـره اوهام را بر سـربانیان خـراب کرده اند).

---

۱. اعراف (۷) آیهٔ ۱۸۰.

این که در اول بحث افاضت فرمود که حکما عالم را قدیم پنداشتند، بعد از جزم به قدم عالم اثبات صانع کردند و قول به قدم عالم با معلولیت و قبول علت امری متناقض است. کجا حکما گفته اند ما بعد از اثبات قدم عالم مطالبهٔ صانع کرده ایم.

کسانی که از نهایت بی مایگی مدعی شده اند که ابوحامد با فلسفه، فلسفه را رد کرده است توجه ندارند که حکما هرگز به چنین مطلبی اشاره نکرده اند و دشمنان آنها به تعمیه و تلبیس توسل جسته اند. افضل المتأخرین خواجه نصیر طوسی در جواب خطیب رازی ـ که همان کلام شیخ غزالی را در قدم فیض تکرار کرده است ـ گوید:

«وأما الفلاسفة فلم ينبّهوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار، بل ذهبوا إلى أن الفعل لازلي يستحيل أن يصدر إلّا عن فاعل أزلي تام الفاعلية وأن الفاعل الأزلي التام في الفاعلية، يستحيل أن يكون فعله غير أزلي ...[1].»

و نیز فرماید: «... لم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار، بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لايوجبان كثرة في ذاته، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولاكفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية.»

ما در مباحث گذشته به تمویهات صاحب تهافت جواب دادیم که حکما تا آن جا که عقل نوابغ بشری رساست، حق را تنزیه از صفات امکانیه نموده اند و گفته اند: اختیار و علم و قدرت و حیات در مبدأ المبادی متصف به وجوب وجود است، لذا در هر صفتی از صفات حق ـ به اعتبار وجود خارجی نه به حسب مفهوم ـ باید معانی جمیع صفات موجود باشد، به این دلیل که صفات در عرصهٔ ذات عین ذات حقند و اشاعره کلام ارباب تحقیق را مس نکرده اند و صفات خاص انسان را بدون تصرف و تعریه از جهات نقص به حق نسبت داده اند.

---

۱. *شرح اشارات*، حکیم قدوسی، ص۸۲، طبع الحیدری ۱۳۷۹ هجری قمری.

شیخ فلاسفه اسلام ـ أنار الله برهانهم ـ در تعلیقات می فرماید: «الأول ـ تعالی ـ لایتکثر لأجل تکثر صفاته، لأن کل واحد من صفاته إذا حقق تکون الصفة الأخری بالقیاس إلیه، فتکون قدرته حیاته وحیاته قدرته وتکونان واحدة فهو حيّ من حیث هو قادر وقادر من حیث هو حي وکذلك سائر صفاته[1].»

وقال أیضا: «مشیته قدرته[2] وما یدرکه بصفة یدرکه بجمیع الصفات إذ لااختلاف هناك» ومن أسمائه ـ تعالی ـ السبوح والقدوس»[3].

بین تسبیح و تقدیس فرق است؛ چه آن که تسبیح تنزیه حق است از شریک و صفات امکانیه. و تقدیس عبارت است از: همین معنا با تنزیه جناب ربوبی، از آنچه که موهم نقص و منافی با قداست ذاتی حق است.

---

۱. *تعلیقات*، ص۴۹ـ۴۸.

۲. شیخ در مقام اثبات صفات کمالیه، با برهان کلیهٔ صفات کلیه و امهات اسما را جدا جدا بیان و بعد از تحقیق در مفهوم صفات به اثبات آن صفات پرداخته و نحوی صفات الهیه را معنا می کند و به بیان لزوم اتصاف حق به این صفات در غیب ذات می پردازد که هر طلبهٔ مبتدی می فهمد که هر صفتی متضمن کلیهٔ اوصاف الهیه است.

شیوخ اشاعره وقتی در کتب حکما نظر افکندند و پا را در یک کفش کردند که اعتقاد به اتحاد کلیهٔ صفات در غیب ذات و وحدت صفات با ذات، انکار صفات است و چون نفوس آنها میدان ظهور اوهام بود، در تله تشبیه گرفتار گردیدند و در حقیقت مخاطب شدند به خطاب «ما قدروالله حق قدره»، در مقام تنزیه حق از کلیهٔ جهات امکانیه و اثبات کلیهٔ صفات کمالیه منزه از حدود و تعینات باید تنزیه نمود حق را از این تنزیه، چه آن که این تنزیه برمی گردد به تنزیه قوهٔ ادراکیهٔ انسان نه تنزیه خاص مبدأ المبادی.

تحمید حق و توصیف او به صفات کمالیه نیز در حد ادراك واصفان حق است نه در خور شؤون ربوبی. چه باید کرد که حق ما را امر به تنزیه و توصیف فرموده است. در کلام ارباب عصمت علیهم السلام مذکور است: «لولا الواجب من قبول ذکرك، لنزهتك عن ذکري لك فإن ذکري بقدري لابقدرك.»

حق ـ تعالی ـ ما را برای رسیدن به کمال و قرب جوار خود، امر به عبادت و تحمید و توصیف خود فرموده است و او برتر است: از توصیف و تنزیه ما و تنزیه ما عین تحدید حق است و حق در دایره تنزیه و تشبیه واقع نگردد و منزه محل ادراك خود را در حقیقت تنزیه می نماید.

۳. السبوح: المسبح والمنزه عن کل نقص وآفة، (اسم مفعول) والقدوس بمعنی المقدس.

به عبارت وافی تر در اسم سبوح تطرق یا عروض نقص در حق ـ عز شأنه ـ نفی شده است. و در اسم قدوس امکان تطرق منفی است.

دو اسم مبارك السبوح والقدوس، از اسمای ذات به شمار می رود و فرق است بین اسمای ذات و اسمای صفات و اسمای افعال.

عارف محقق قونوی در فکوك (فک إدریسی) در مقام بیان فرق بین این دو اسم مبارك گفته است: «... إنما ذکر الشیخ (ابن عربی) إدریس عليه السلام بعد نوح لاشتراك واقع بینهما من حیث ان الصفة القدوسیة تلی الصفة السبوحیة في المعنی والمرتبة، فإن السبوح هو المبری والمنزه عن یلم به النقص والقدوس هو الظاهر المقدس عما یتوهم فیه من إمکان تطرق نقص ما إلیه یشینه بحیث تقدح في قدوسیته».

در کلام الهی در مواضع مختلف، اشارات و تمویهات به آنچه ذکر شد موجود است: «تَعالَی اللّٰهُ عَمَّا یُشْرِکُونَ[1]» و کریمهٔ «وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ[2]» و آیهٔ شریفهٔ «تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِی الْجَلاٰلِ وَالإکْرَامِ[3]»، شاهد صدق بر تنزه حق از صفات ممکنات می باشد.

و ائمهٔ حکمت و معرفت در مباحث ذات و صفات تصریح کرده اند که هر صفت کمال که به حق نسبت داده شود، باید در تصور یا تصویر آن صفت نسبت به حق به وجه اعلا و اتم از آنچه که ما تصور می کنیم حمل شود.

در کلام ائمهٔ عرفان و اهل بیت عصمت و طهارت در مقام جواز اطلاق شيء بر حق ـ تعالی ـ جهت پرهیز از تشبیه مکرر گوشزد کرده اند إنه ـ تعالی ـ شيء لا کالأشیاء.

دو اسم مبارك سبوح و قدوس، مترادف نمی باشد و اهل معرفت تصریح کرده اند که اسم رحمان و رحیم مذکور در فاتحة الکتاب؛ در بسمله و در خود

---

۱. اعراف (۷) آیهٔ ۱۹۰؛ نمل (۲۷) آیهٔ ۶۳.
۲. انعام (۶) آیهٔ ۹۱.
۳. رحمن (۵۵) آیهٔ ۷۸.

سورهٔ مبارکه مفهم دو معنای دقیق می باشد و متضمن معنای تأکید نیستند ولاتکرار في تجليه ـ تعالى عز شأنه .

اعتقاد به زیادتی امهات اسمای مبارکه عین التزام به تشبیه است و نفی صفات از غیب ذات و التزام به تحقق صفات در مرتبهٔ متأخرهٔ از ذات نوعی تجاسر و سوءادب نسبت به مقام شامخ ربوبی است .

شیخ غزالی به تبع مؤسس مسلک مشبهه، توجه ندارد که اعتقاد به تحقق صفات در غیب ذات، ملازم با نفی صفات نمی باشد، بلکه نفی صفات کلیه از ذات عین اعتقاد به محدودیت صفات است، چه آن که آنچه بعد از ذات غیرمتناهی حق واقع شود به واسطهٔ تنزل و انحطاط از مقام غیب الغیوب محدود و متصف به امکان ذاتی است. و حال آن که حکم وجوب و قدم ذاتی در صفات نیز جاری است و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات است .

مسألهٔ سریان حکم وجوب و قدم ذاتی به ملاك واحد در ذات و صفات مکرر در کلمات معلم ثانی فارابی و رئیس الحکماء شیخ الرئیس، ذکر شده است؛ یعنی حق به اعتبار ذات و صفات متصف به قدم ذاتی و سرمدیت و ازلیت ذاتیه است و ابوحامد از نهایت تعصب ابداً توجه به عویصات مسائل اعتقادی ننموده و نتوانسته است از تأثیر تفکرات یکسرهٔ اغلاط اشاعره خود را خلاص نموده و به حقیقت دست یابد .

این که گفته است حکما و فلاسفه «يقولون إن صانع العالم قديم» مطلبی واضح است. و اما این که گفته است «أما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم، ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً، وهذا المذهب بوضعه متناقض لايحتاج فيه إلى الإبطال .»

و این مطلب را که مرتب تکرار می کند که قدیم بی نیاز از علت است و حکما بعد از اثبات قدم عالم جایی برای استناد آن به مبدأ وجود باقی نگذاشته و در مقام اثبات آن که قدیم متصف به حدوث ذاتی بی نیاز از علت است، مدعی بداهت این مسألهٔ مهم شده است، مرتکب اشتباه بزرگ شده است و به استدلالات متعدد

شیخ در شفا و اشارات توجه نکرده است و به خود زحمت تفکر در بحثی را که از نهایت غموض کثیری از اعلام از فهم آن عاجز مانده اند نداده است.

این که گفت: «إن الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قدیم، ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً» بر اهل حق تهمت زد و ما در صدر بحث علت گرایش فلاسفه به قدم صنع و فیض را نقل کردیم.

فخر رازی متکلم اشعری زمان خویش و تاج الدین شهرستانی همین کلام را تکرار نمودند. و همان طور که ملاحظه شد محقق طوسی به جواب آنها پرداخته است.

وهم و تنبیه

علت اصلی گرایش متکلمان عامه از جمله ابوحامد به نفی قدم فیض از فیاض علی الاطلاق از زمانی که این بحث مورد نفی و اثبات قرار گرفته، آن است که این جماعت که در بحر غیرمتناهی وهم و خیال غوطه ورند، خیال کرده اند قدم فیض ملاك بی نیازی معلول از علت است و غموض این مسأله مانع درك عمق این بحث می باشد. و به جای آن که درصدد درك این مهم برآیند، به تکفیر ائمهٔ حکمت و معرفت پرداخته اند و به مطلب واهی بی اصلی که عبارت از ملاك احتیاج ممکن به واجب حدوث است، تمسک جسته اند.

ابوحامد در مصدر بحث مذکور در این مقاله از متکلمان اشعری که ملاك معلولیت و احتیاج به علت را حدوث دانسته به اهل حق تعبیر کرد و گفت: «الناس فرقتان: فرقة أهل الحق ... .»

با توجه و دقت به کلمات رئیس ابن سینا معلوم می شود که قائلان به نفی قدم فیض نه تنها اهل حق نیستند، بلکه بسیار ناحقند و در امهات مباحث مربوط به ذات و صفات و افعال حق و نیز در عالی ترین مباحث مرتبط به ماورای عالم طبع و ماده و در مسائل مهم اعتقادی روش ناحقی دارند و هرگز رایحه ای از جانب حق

به مشام جان آنها نرسیده است: «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ[۱]».

رئیس فلاسفهٔ اسلام ـ عظم اللّه قدره ـ در تعلیقات فرموده است:

«البحث عن حال الممكن: كل ما هو ممكن الوجود في ذاته فإنه يجب وجوده بغيره. والمفهوم من هذا القول وهو انه يجب وجوده بغيره، معنيان: أحدهما أن يوجد شيء (سبباً كذا) شيئاً يوجد إنسان بيتاً والثاني أن يتعلق وجوده بالموجود ويبقى وجوده به مثل الضوء الذي يبقى في الأرض مع قيام الشمس.

وعند الجمهور ان الموجد هو الذي يوجد سبباً (شيئاً) فإن حصل وجوده استغنى عن الموجد. ويحتجون بأن ما حصل وجوده، استغنى عن الموجد، فان الموجد لايوجد ثانياً ...[۲].»

شیخ با کمال دقت این بحث مهم را عنوان و به بیان مطلب اهل باطل و تزییف کلام آنها و اثبات مطلب و حق پرداخته و نتیجه گرفته است که ملاك معلولیت وابستگی اصل وجود معلول است به علت و این وابستگی نحوه وجود معلول است نه امری زاید بر آن. شیخ در مقام تقریر شبهات و تمویهات متکلمان از جمله اصحاب ابوحامد در تعلیقات گفته است: «ويحتجون بأن ما حصل وجوده، استغنى عن الموجد، فإن الموجد لايوجد ثانياً ويمثلون لذلك مثالاً به: أن الباني اذا بنى بيتاً لم يحتج البيت إلى الباني ثانياً.»

حکما معلول صادر از علت را متقوم به حق می دانند و تقوم معلول به علت از شؤون نحوهٔ وجود آن می باشد؛ چه آن که در کتاب و سنت تصریحات و اشارات و تلویحات و تلمیحات کثیری در این باب موجود است، ولی اشعریه به تعقل در

---

۱. نحل (۱۶) آیهٔ ۳۳.

۲. کتاب مستطاب تعلیقات، چاپ دکتر عبدالرحمن بدوی (مطبوع در بنغازی) ص ۱۷۶ و ۱۷۷. در کتاب اشارات قسم الهیات نیز این بحث مفصل مذکور است و شارح محقق مقاصد اشارات خواجه نصیر ـ قدس الله سره ـ مطالب شیخ را محققانه تقریر و تمویهات خطیب رازی را ذکر و رد کرده است. تعلیقات به املای شیخ و تحریر بهمنیار از اکابر تلامیذ شیخ می باشد.

کتب سماویه و اشارات انبیا کاری ندارند.

در کریمهٔ «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ[۱]» و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ[۲]» و دیگر آیات الهیه نظیر «أَلاَ إِنَّهُمْ فِی مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَیْءٍ مُحِيطٌ[۳]» تصریح به آنچه ذکر شد، گردیده است. این جماعت معیت مذکور در آیه را به معیت علمی حمل کرده اند.

شیخ در اشارات و تعلیقات، عذر اشعریه در بی نیازی مخلوق از خالق را نقل و به ابطال بنای آنها پرداخته است و ابوحامد روی تعصب، وقعی به استدلال و برهان نمی گذارد و در جایی که باید دلایل شیخ را بر ابطال اوهام اصحاب و مشایخ خود نقل کند تا از تعمیه پرهیز کند و به عدل و انصاف رو آورد، عمداً از نقل مطلب حکما خودداری می کند و نوعاً متشابهات از کلمات را نقل نموده و مردم نادان از پیروان طریقهٔ او نیز غیرواقفان به تعالیم عقلی نوشته اند که ابوحامد با فلسفه، فلسفه را ابطال کرده است و جاهلان متعصب او را منجی عقاید اسلامی از خطری که موجب تهدید بود دانسته اند «وللناس فیما یعشقون مذاهب».

شیخ در تعلیقات بعد از ذکر مطلبی که مذکور افتاد می فرماید:

«وتبطل حجتهم بأنه لايقول أحد، ان الموجد يحتاج إلى موجد يوجده ثانياً، لكن يحتاج إلى مستبقيه. وأما مثال البيت ففيه غلط، فإن البنّاء ليس هو علة لوجود البيت، بل هو سبب لتحريك أجزاء البيت إلى أوضاع مختلفة تحصل منها صورة البيت وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع تلك الأجزاء والإجتماع علة لتشكل «ما» و حافظ تلك الاجزاء على ذلك الشكل هو طبايعها التي تحفظ بها تلك الاجسام امكنتها، كالاعمدة والاساطين والحيطان الممسكة للسقوف، فان كل علة مع معلولها[۴]».

---

۱. حدید (۵۷) آیهٔ ۴.

۲. ق (۵۰) آیهٔ ۱۶.

۳. فصلت (۴۱) آیهٔ ۵۴.

۴. *تعلیقات*، ص ۱۷۶.

خلاصهٔ استدلال اصحاب شیخ اشعری زمان خود غزالی و مدافع این مسلک بی اصل و فرع آن بود که، معلول در حدوث معلل در حدوث به سبب است، ناچار بنا بعد از ساختن بیت به حال خود باقی است و این مذهب الحادی را در مجموعهٔ نظام جاری و تصریح کرده اند که اگر خلاق هستی معدوم شود، عالم باقی است.

شیخ می فرمود: بنّا و پدر نسبت به بنا و فرزند علت بالعرض است نه فاعل خلاق، بنا علت تامهٔ وجود خانه نمی باشد، هر بیتی مجموعه ای است از اجزای متباینه که هر جزیی علت خاص دارد و بنا علت تحریک اجزای مختلفه است جهت تحقق شکل خاص که خانه نام دارد.

مبدییت بنا و معمار از برای حرکات مختلفه به عون و حول و قوه و مشیت الهیه است و مبدأ نظام وجود در خاك ممزوج با آب خاصیت التصاق و بقا به صورت خشت و در چوب خاصیت بقا و نگهداری اجزای خاص بنا و عمارت قرار داده است و اصل نظام وجود و مجموعه حقایق وجودیه مستند است به اراده واحد ذاتی حق، نه آن که مبدأ وجود مانند فواعل مادی محل علم و اراده و قدرت متغیر سیال باشد و دایماً از فعلی به فعل دیگر منتقل گردد.

جان کلام آن که کلیهٔ مراتب وجودی در سلاسل طولیه و عرضیه بر سبیل ابداع صادر از ذات واحد دارای اراده و قدرت و علم واحد صادر گردیده است و تدریج و تدرج و سیلان و غیر اینها مستند است به قوابل امکانیه و اراده، و اختیار حق عین ذات اوست و قیاس اراده و اختیار و قدرت و علم فواعل امکانی به حق الحادی صریح است و تعالی اللّه عما یقوله الأشاعرة والمشبهة علواً کبیراً.

اما این که ابوحامد گفت: اهل حق (یعنی اصحاب و اشیاخ اشعری او) ملاك معلولیت و منشأ استناد ممکنات را حدوث می دانند، باید گفت که حدوث عبارت است از: مسبوقیت معلول به عدم صریح زمانی و در مقام تحلیل عقلی هر معلولی دارای دو صفت است و هر علتی نیز دارای دو صفت است.

رئیس فلاسفهٔ اسلام در تعلیقات گفته است: «أما ما للمعلول، فأحدهما أن وجوده مستفاد من العلة والثاني أن العدم يسبق ذلك الوجود، فيكون تعلق المعلول بالعلة: إما من جهة وجوده، أو من جهة سبق العدم.»

یعنی آیا وجودی که مسبوق به عدم زمانی است، صدورش از علت از جهت سبق عدم است؟ این امر مسلم است که عدم تأثیر در قبول وجود از علت و یا صدور مخلوق از علت ندارد و بدیهی است که در اعدام علیت و معلولیت نیست و عدم نه متمم فاعلیت فاعل و نه متمم قابلیت قابل و معلولیت معلول است و علیت و معلولیت در انحای وجودات است، نه انواع اعدام، اگر التزام به چنین مطلب سست بی اصل ملتزم را به اهل حق ملحق می کند وای بر آن حق.

ابوحامد از نهایت انغمار در تعصب و از کثرت عداوت نسبت به اهل حق از مشایخ حکمت و معرفت به جای التزام به مطلب حق به مغالطه پرداخته و مطالب محققان را ناقص نقل می کند و با کمال بی انصافی از جهل طلبهٔ عصر استفاده نموده و اظهار بهجت می نماید که حدود سی صد نفر به درس من حاضر می شدند و او آنها را به اهل حق وصل می نمود.

ابن سینا صریح هویت خارجیهٔ ممکنات را مقوم به حق می داند و مکرر تصریح می نماید که ممکنات به حسب حاق واقع عین تعلق به واجب قیومند، به این معنی که استقلال در نحوهٔ وجود، ذاتی حق و عدم استقلال به اعتبار نفس ذات، ذاتی ممکنات است.

در تعلیقات گفته است: «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير مقوم له، كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لايجوز أن يفارقه، إذ هو ذاتي له[۱].»

یعنی ذات ممکن عین تعلق و ربط به واجب است، کما این که ذات حق عین

---

۱. *تعلیقات*، ص ۱۷۸-۱۷۹.

استقلال و تمامیت وجودی است. غنا و بی نیازی از خواص واجب و عین ذات حق است و فقر و نیاز عین ممکن است و امکان ندارد واجب محتاج و ممکن بی نیاز گردد. ملاك معلولیت تقوم حقایق وجودیه به مبدأ هستی است؛ چه آن معلول مسبوق به عدم زمانی باشد و چه نباشد.

رئیس مکرر در مسفورات خود گوشزد فرموده است، فاعلیت حق عین ذات اوست و آنچه که مدخلیت در خالقیت حق دارد، عین وجود اوست و غایت از ایجاد نیز ذات اوست و ایصال فیض و رفع عدم از اشیا و اظهار جود و فتح باب رحمت بر قبایل ممکنات غایات ثانویه و تبعی هستند، نه غایت ذاتی و اولی وگرنه باید غیرتأثیر در فاعلیت او داشته باشد و بالاخره فاعل و خالق بالقوه باشد و از غیرتأثیر پذیرد «یا من لایبرمه الحاح الملحین».

شیخ تصریح کرد که علت مفیض معلول، علت وجود خاص خارجی معلول است نه علت جهت سبق عدم؛ چه آن که اتصاف معلول مفاض از علت به سبق عدم، یا مسبوقیت آن به عدم زمانی که معنای حدوث است امری ضروری و بی نیاز از علت بلکه ملاك استغنای معلول از علت است.

ابن سینا برای دفع شبهات مذکور در لسان جمهور از متکلمان در تعلیقات مفصل و مکرر به تجزیه و تحلیل نحوه تعلق حوادث به علت پرداخته است، ولی در ذهن اتباع اشاعره و معتزله و دیگر فرق ارباب کلام آن چنان شبهه عدم احتیاج موجود قدیم به علت ریشه دوانده بود که ازالهٔ شبهات موجود در کتب طوایف مختلف از ارباب کلام کار آسانی نبود.

تصور این مهم که ملاك معلولیت، تعلق ذاتی و افتقار جوهری معلول به علت غنی بالذات است، بسیار صعب و دشوار است؛ چه آن که اذهان افراد انسان مأنوس با علل و معلولات محسوس است و آنچه که تأثیر و تأثر نام دارد، در عالم حس و محسوس مسبوق به عدم زمانی است؛ در حالی که تحقق علت تامه در عالم ماده و زمان ملازم با تحقق معلول است و امکان ندارد که در عالم ماده و زمان تقدم

علت بر معلول و تأخر معلول از علت زمانی باشد و در زمانی علیت علت تام و متحقق الوجود و معلول معدوم باشد و گرنه لازم آید تحقق علت تامه بدون معلول.

عدم فرق بین علت ناقصه و تامه و علت دانستن چیزی که امکان ندارد مفیض اصل وجود باشد، جمهور متکلمان را در دریای غفلت غوطه ور نموده و حضرات به جای تفکر در عویصات به تکفیر ارباب تحقیق پرداخته اند.

رئیس الحکما، در تعلیقات آن چنان بحث ارتباط معلول به علت و نحوهٔ تقوم مخلوق به خالق را دقیق و عالمانه تقریر کرده و وجوه مناقشات وارد از ارباب جدال و اوهام را بر اهل حق نقل و محققانه با پرهیز از مغالطه بیان کرده است.

جان کلام آن که: فلیس للعلة تأثیر في سبق العدم. ثم إن لم یکن للمعلول تعلق بالعلة من جهة الوجود، لم یکن له تعلق بالعلة أصلاً (چه آن که علت عبارت است از: امری که معلول به آن توقف وجودی دارد و حقایق موجود در عالم ماده و دار حرکات علل مفیض وجود نیستند و علل معده اند و علت حقیقی شیء خلاق اصل وجود شیء است و معلول مفاض از علت از جهت وجود و ناحیهٔ هستی مترشح از علت مرتبط به علت است و اما معلول مسبوق الوجود به عدم زمانی یا عدم ذاتی و یا عدم سرمدی و دهری، ربطی به علت ندارد، زیرا از برای هر شیء اعدام کثیره ای می توان تصویر کرد و به آن شیء اضافه نمود که آن اعدام نه متمم فاعلیت فاعل و نه در قابل تأثیر دارند) فإذاً قد یجب أن یکون تعلق المعلول بالعلة من جهة الوجود لا غیر. وأما کون ذلك الوجود بعد العدم فإنه لم یصر بعلة.

(چه آن که ذاتی موجود واقع در عالم ماده و متحقق در نشأت زمان و حقیقت سیال متصرم الذات آن است که مسبوق به عدم زمانی باشد و به وجود متحقق در عالم ملکوت بالذات از مسبوقیت به عدم زمانی امتناع می ورزد و هر مرتبه از وجود حکمی دارد که گر حفظ مراتب نکنی زندیقی، و نیز ذاتی وجود واجبی آن است که از کافهٔ انحای عدم منزه و به وجه من الوجوه در حیطهٔ تصرف هیچ موجودی واقع نگردد و در عین تنزه ذاتی سریان فعلیه به اعتبار تجلی و ظهور و احاطهٔ قیومیه

به حسب قوس نزول و صعود با حقایق ممکنه دارد.

با تنزیه ذهن از اوهام خاص محیط و تجرید نفس از عوامل رئیس ابن سینا به همین اظهار شبهه ابوحامد و دیگر مشایخ متکلمان توجه داشته و احتمال می داده است که ممکن است این قسم از شبهات القا و موجب گمراهی محصلان گردد.

ممکن است کسی درصدد اعتراض برآید که معقول نیست در محیط علمی آن عصر آن هم نظامیهٔ بغداد و دیگر مراکز علمی موجود در بلاد اسلامی به این آسانی مطالب موهوم مورد قبول واقع شود. و نیز ممکن است کسی اعتراض نماید که مردی صاحب نبوغ مانند مؤلف تهافت مرعوب کلام اشعری قرار بگیرد.

جواب آن که بهترین دلیل بر امکان شیء وقوع آن شیء است و دیگر آن که در حوزه های اسلامی کمتر محیط آزاد وجود داشته است که دانشمندان دارای مشارب مختلف بلامانع تدریس نمایند و طالبان علم نیز بدون تحمیل فن موافق ذوق خود را اختیار نمایند.

طی قرون و ادوار مختلفه، فلسفه به تصریح مخالفان از قبیل ابوحامد و معاصران او و در قرون بعد اشخاصی مانند ابن تیمیه یقین داشتند که رواج فلسفه موجب می شود که اسلام و شریعت مغلوب سیطرهٔ فلسفه قرار گیرد و بسیاری از مشایخ کتب فلسفی را در ملأ عام می سوزاندند[1].

محیط در پرورش اشخاص آزاده و والا و متشخص مدخلیت عظیم دارد و در محیط انحراف و عدم التزام به تقلید از اوهام موروث از صاحبان افکار مشوب به اغراض معلوم می شود که عدم مسبوقیت وجود معلول به عدم زمانی ناقض اصل علیت و معلولیت نمی باشد و مسبوقیت معلول به عدم زمانی: «لم یصر بعلة

---

۱. در عصر ما که محیط به کلی عوض شده است، قاصران نادان، مرحوم آیة الله میلانی را از این باب که به اصالت وجود معتقد بود صالح از برای مرجعیت نمی دانستند و مردم را از تقلید آن مرحوم منع می نمودند.

فإنه لایمکن أن یکون وجود ذلك المعلول إلّا بعد عدم ... .»

اما این که چرا متکلمان به این اصل «أوهن من بیت العنکبوت» ملتزم شده اند، آن است که علیت و مبدییت حق را نظیر علیت موجودات واقع در عالم تصرم و تجدد دانسته اند و نیز خیال کرده اند مبدأ هستی و پدیدآرندهٔ مجموعهٔ نظام وجود اگر متصف به فاعلیت ازلیه باشد، فاعل مختار نبوده بلکه فاعل موجب (به فتح ج) خواهد بود.

ابوحامد غزالی در این باب به مغالطهٔ حیرت آوری پناه برده و بعد از ذکر چند جمله که نقل شد: «وأما الفلاسفه فقط رأوا أن العالم قدیم، ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً وهذا المذهب بوضعه متناقض لایحتاج فیه إلی إبطال». از جانب فلاسفه سخنی گفته است که جز جهل و عدم درك مطالب دقیق محملی نتوان یافت.

«قولهم: هو المبدأ الأول، فإن قیل: نحن (یعنی فلاسفه) إذا قلنا، للعالم صانع، لم نرد فاعلاً مختاراً یفعل بعد ان لم یفعل کما نشاهد في أصناف الفاعلین من النساج والخیاط والبناء، بل نعني به علة العالم ونسمّیه المبدأ الأول علی معنی أنه لاعلة لوجوده وهو علة لوجود غیره، فإن سمیناه صانعاً فبهذا التأویل».

ابوحامد در این بحث نشان داده است که از فاعل، علت ناقصه را می شناسد، نه علت تامهٔ واجبیه را؛ چه آن که نساج و بنّا و حداد، فاعل بالفعل تام الفاعلیه نیستند بلکه فاعل بالقصد دارای ارادهٔ زاید بر ذاتند و به اصطلاح فاعل بالقوه اند که با شرایط خاص مبدل به فاعل بالفعل می شوند.

این قبیله از فواعل مختار تام نیستند و اغراض زاید بر ذات آنها را وادار به فعل می نماید که به عبارت واضح تر مضطر در افاعیل خود می باشند، در صورت اختیار یا در لباس مختار بناءاً علی مذهب الجمهور من الحکماء یا در عین اضطرار مختارند بناءاً علی مشرب الأصفیاء «در اختیار خویش مرا اختیار نیست»، ولی حق ـ تعالی ـ فاعل علی الاطلاق است و آنچه که مدخلیت در فاعلیت او دارد، از جمله غایت و غرض از فعل عین ذات اوست: «علم کله، قدرة کله، ارادة کله،

اختیار کله».

او و اصحاب او اساساً علیت و معلولیت را منکرند و نفس اراده زاید بر ذات را مخصص و مرجح می دانند و ترجیح بلامرجح را منکرند و در تهافت فصلی را اختصاص به این مرام و مسلک قبیح داده است.

شیخ در کتب خود از شبههٔ مذکور ـ بعد از طرح مبحث ـ جواب داده است و برای عدم اشتباه طالبان علم با عباراتی مختلف در آثار خود از جمله تعلیقات گوشزد فرموده است که جمهور متکلمان از آن جهت در این بحث مهم در وادی انحراف گرفتار گردیده اند که خدا را فاعل ناقص می دانند و یا جناب کبریایی را در مقام ایجاد و افاضت قیاس به نجاران و نساجان و غزالان کرده اند.

قال الشیخ ـ عظم الله قدره: «عند الجمهور، العلّیة هي صيرورة العلة علة إذا لم يجدوا فاعلاً بعد ان لم يكن فاعلاً، ولم يعرفوا فاعلاً يفعل دائماً، فظنوا أن العلة هي ما يصير علة بعد ان لم يكن ...[1].»

یعنی اشاعره حق محیط بر جبروت و ملکوت را از نهایت جهل و سوء ادب و عدم مراعات تنزیه و تمجید، در ممطورهٔ عالم زمان قرار داده و حقیقة الحقایق دائم الفیض را فاعل ناقص پنداشته و او را در ازل الآزال فاعل بالقوة فرض کرده اند.

و شیخ در آثار خود با دقت درصدد ازالهٔ اوهام آنها، از نفوس طالبان علم برآمده و می فرماید: «... إذا الفاعل الذي يعرفونه لايخلو من أن يكون فاعلاً بعد ان لم يكن. ثم لايكون عندهم هذا التفصيل الذي ذكرناه، أي حقيقة ما ذكرناه، إذ لايعرفون الفرق بين ما هو علة على الاطلاق وبين ما يصير علة.»

آنها درك نكرده اند كه فاعل على الاطلاق موجود على الاطلاق است و حق نه در موجودیت مقید به شروط و احوال است و کأنه در فاعلیت منتظر امری

[1]. *تعلیقات*، ص۱۷۹.

و حقیقتی خارج از ذات خود می باشد، بلکه آنچه که مدخلیت در خدایی او دارد عین ذات اوست و کلیه شروط و غایات و مصالح و امور مفروضه زاید بر ذات بیهمال او برمی گردد به صریح ذات و غایت نیز ذات اوست.

مسألهٔ مهم دیگر که در این باب باید مورد توجه باشد و عدم توجه به آن موجب ضلالت و گمراهی است، آن است که معلول لازم ذات علت و امری ممتنع الانفکاك از علت بلکه (بُدّ لازم ذات) مفیض وجود اوست و معلول تام الوجود که مانند حقایق موجود در عالم مواد و استعدادات در سلاسل و قیود زمان و مکان قرار نگیرد، امری ابداعی و ازلی است، ولی نه ازلیت ذاتیه؛ چه آن که قدم و ازلیت ذاتیه ـ که مساوی با وجوب وجود است ـ از مختصات حق است و اگر ما درك نماییم که اراده و علم و قدرت و دیگر شؤون ربوبی مطلق و کلی است نه مقید و جزیی (و مراد از کلیت و اطلاق و عموم کلیت و اطلاق و عموم خارجی است نه مفهومی) و ارادهٔ واحد تعلق بر کلیهٔ نظام وجود قرار گرفته است و مجموعهٔ نظام وجود متعلق ارادهٔ واحده است، صدور تمام نظام وجودی از حق بر سبیل ابداع است.

ونیز باید فهمید که هر صفت حق در خارج مشتمل است بر تمام صفات کمالیه. و در هر صفتی[۱] کلیهٔ صفات اعم از کلیه و جزییه کامن است؛ چه آن که حقیقت وجود مشتمل است بر جمیع صفات جمالیه و جلالیه.

وهم و تنبیه

صاحب تهافت در اول بحث گفت قول به قدم فیض منافات با معلولیت ممکنات دارد، همان طور که عرض شد، ایشان ملاك تعلق فعل به فاعل را حدوث

---

۱. *تعلیقات*، ص ۸۱. بعضی از عبارات تعلیقات خالی از اضطراب نمی باشد، چون تعلیقات تقریر رئیس است و به قلم بهمنیار.

می داند و تصریح نمود که این قول باطل مذهب اهل حق است و اهل حق نزد او اشاعره است و قول به قدم فیض را آن چنان باطل فرض کرد که از نهایت بطلان محتاج به برهان نمی باشد. و تصریح کرد این که حکما خداوند را علت عالم می دانند، مرادشان از علت، علت فاقد علم و قدرت و اراده و اختیار است.

ابوحامد معتقد است که علم و قدرت و اراده و اختیار عین ذات حق، علم و قدرت و اراده و اختیار نمی باشد و ما با یک شرط از قائلان به صفات کمالیه در مبدأالمبادی می پذیریم که آنها معتقد به صفات می باشند و قول آنها در صورتی قابل قبول است که کلیهٔ صفات الهیه را زاید بر ذات به جهت انبساط حق بدانند.

ولی آنها می گویند: علم و اراده و قدرت و دیگر صفات کمالیه اگر عین ذات حق نباشند، لازم آید که حق در صمیم ذات و جوهر حقیقت فاقد کمال و اسمای کلیه و جزییه باشد و چون این صفات قائم به ذات حقند، مستند به ذات و بالاخره به ذات منتهی می شوند و ذات مظلم به جاهل فاقد علم مفیض علم نمی باشد و ذات فاقد توانایی مبدأ قدرت زاید نمی باشد.

طایفهٔ اشعریه وجود حق را نیز زاید بر ذات حق می دانند و ذات حق را ماهیت مجهولة الکنه فرض کرده اند که در صمیم ذات معرا از جمیع اوصاف و عناوین وجودیه است. وذر الذین یلحدون فی أسمائه.

کلیهٔ حکما بعد از اثبات مبدأ وجود، به اثبات صفات کمالیه پرداخته اند و برای هر صفتی از اوصاف کلیهٔ الهیه فصل خاص گشوده اند و کلیهٔ حکمای اسلامی تصریح کرده اند که علم در حق عین ذات است و همه متفقند که: «لایعزب عن علمه شيء من الأشياء» و در کیفیت و نحوهٔ علم حق به ممکنات اختلاف دارند.

فارابی و ابن سینا علم حق به ذات خویش را عین علم به ممکنات قبل از ایجاد می دانند و تصریح کرده اند که علم حق به ذات، عین علم به اشیاست علماً إجمالیاً جمیعاً أحدیاً وعلمه بالأشیاء علی سبیل التفصیل إنما یکون بالصور المنبعثة عن الذات لا المستفادة من الأشیاء.

الإرادة هي علمه بما عليه الوجود وكونه غير مناف لذاته. علم الباری لذاته لایعلم کما یعلم الأشیاء بعلم[۱].

خلاصهٔ بحث آن که، از باب قدم فیض و نفی مدخلیت امکان جهت احتیاج حادث به علت و بیان آن که ملاك وابستگی مخلوق به خالق حدوث است و فرقهٔ اهل حق و پیروان سلف صالح بر این مسلکند، نتیجه گرفت که حکما (فارابی و رئیس ابن سینا) عاجز از اثبات وجود واجب می باشند و دلیل او که به آن استدلال جسته است، عدم اعتقاد حکما به اجرای دلایل بطلان تسلسل در علل اعدادیه یا حوادثی که «لاأول لها» حجة الاسلام در این باب محشر به پا کرده است.

---

۱. یعنی در وجود خارجی صفت حیات که ام الاسماء محسوب می شود کافهٔ صفات متحقق است. و نباید کسی توهم کند که صفات به اعتبار مفهوم متحدند، لذا ارباب تحقیق گفته اند: علم حق به نظام و نفس رضائه بالنظام الاتم، همان ارادهٔ حق است و غموض این مسأله سبب شده است که برخی از باب تغایر مفهومی اراده با علم، اراده را از ذات نفی نمایند و ظن بعض الأساتید: «أن الإرادة تنتزع عن فعله ـ تعالی ـ عند تعلق القدرة علی الفعل». در کتاب و سنت همه جا فعل حق مستند است به مشیت و اراده و فاعل فاقد اراده، فاعل موجب است.

مجموعه آثار استاد سیّد جلال‌الدین آشتیانی

الف) آثار منتشر شده:

۱. اصول المعارف

۲. شرح مقدمه قیصری

۳. هستی از نظر فلسفهٔ عرفان

۴. تفسیر سوره فاتحة الکتاب

۵. المظاهر الالهیه

۶. شرح حال و آرای فلسفی ملا صدرا

۷. نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی (اثر حاضر)

ب) آثار در دست نشر:

۱. سه رساله فلسفی ملاصدرا

۲. مشارق الدراری

۳. شرح فصوص الحکم جندی

۴. الشواهد الربوبیّه

۵. المبدأ و المعاد

۶. شرحی بر زاد المسافر

۷. شرح رسالة المشاعر ملاصدرا

۸. مشرع الخصوص فی شرح الفصوص

۹. تمهید القواعد

۱۰. اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن

۱۱. منتخبابی از آثار حکمای الهی ایران، ۴ جلد